

BULETIN DIDACTIC ORTODOX

NR. 3 / 2024

ISSN 2668-5140

ARMINA - ASOCIAȚIE ORTODOXĂ SOCIAL-CULTURALĂ

Periodic ortodox preuniversitar adresat preoților și profesorilor de religie



Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

© 2020 BULETIN DIDACTIC ORTODOX. Această publicație periodică este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi copierea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare savârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Fotografiile din acest număr aparțin colectivului redacțional.

Coperta: „Iisus Hristos Mântuitorul”, 1790, Biserica „Sfinții Voievozi”, Arămoaia, Neamț.

Tiparit la BS Print
Str. Dimitrie Leonida nr. 25
Piatra-Neamț, Neamț
Telefon: 0722.350.271
E-mail: office@bsprint.ro
https://bsprint.ro

Revistă publicată cu binecuvântarea
Înalt Prea Sfinţitului Teofan,
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei.

BULETIN DIDACTIC ORTODOX

NR. 4 / 2024

www.buletinortodox.ro

REDACȚIA

Mihai Gabriel CAPȘA: redactor șef, preot, dr. paroh la Parohia „Sfinții Voievozi" - Arămoaia, comuna Tupilați, județul Neamț și profesor doctor de Limba și literatura română, gradul I didactic;

Ioan AMIRONOAIE: profesor, ziarist, membru UZPR;

Marius - Dorin ONU: redactor, profesor de religie ortodoxă la Colegiul Național „Gheorghe Asachi" Piatra-Neamț, gradul didactic I;

Cosmin-Constantin SAVA: redactor, dir. profesor de religie ortodoxă cu gradul I la Școala Gimnazială „Episcop Melchisedec Ștefănescu" Comuna Gârcina și Școala Gimnazială „Dumitru Almaș" Comuna Negrești;

Ana Adelina POEȚELEA: redactor, profesor de Limba și literatura română;

Adrian MUȘA: redactor și DTP, editor foto.

REDACTORI ONORIFICI

Prof. Univ. Dr. Alexander BAUMGARTEN: Universitatea „Babeș-Bolyai", CLUJ, Filosofia antică și medievală, Filosofie Premodernă și românească;

Prof. Univ. Dr. Gelu CĂLINA: Universitatea din CONSTANȚA, Teologie sistematică;

Lect. Univ. Dr. Florin SPANACHE: Universitatea „Ovidius", CONSTANȚA, Teologie Dogmatică și Simbolică, Teologie fundamentală;

Lect. Univ. Dr. Cătălin VATAMANU: Universitatea „A.I. Cuza", IAȘI, Teologie fundamentală, Studiul Vechiului Testament;

Prof. Univ. Dr. Constantin DRAM: Universitatea „A.I. Cuza", IAȘI, Literatură comparată, scriitor, critic literar.



ARMINA

ASOCIAȚIE ORTODOXĂ
SOCIAL-CULTURALĂ

Cuprins

1. Efectele secularizării asupra vieții religioase. Spre o definiție a Europei Centrale.

Pr. Ciprian Constantin POSTELNICU, Parohia Marginea, Războieni, jud. Neamț

11. Tendințele individualiste ale moralei actuale

Pr. Lucian Cezar ANTONESI, Protopopiatul Dej, jud. Cluj

21. Universitățile în Evul Mediu. Despre grandoarea și slăbiciunile lor.

Pr. prof. dr. Mihai CAPȘA TOGAN, parohia Arămoaia, jud. Neamț

29. O incursiune în scrierea lui Neagoe Basarab, despre învățăturile către fiul său Theodosie.

Masterand Ana-Adelina POEȚELEA, Facultatea de Litere, Bacău

39. Necesitatea și roadele pelerinajului. Forme incipiente de pelerinaj creștin.

Florin Cosmin IACOB, Masterand Facultatea de Teologie Ortodoxă "Dumitru Stăniloae", Iași

73. Imnografia și imnologia creștină, forme de păstrare și de transmitere a dreptei credințe.

Pr. dr. Gherghiță-Ionuț SECARĂ, Parohia „Sf. Gheorghe"-Borșeni, jud. Neamț

81. Efectele secularizării asupra vieții religioase.

Pr. Gheorghe TROFIN, Parohia „Adormirea Maicii Domnului" Boiștea, jud. Neamț

135. Fundamente Teologice și pedagogice exprimate în evanghelia copilăriei la Sfântul Luca

Pr. Andrei CUCOȘ, Parohia „Sfinții Arhangheli" Valea Albă, jud. Neamț

159. Utilizarea LearningApps în predarea disciplinei Religie

Prof. Marius-Dorin ONU, Colegiul Național Pedagogic, „Gheorghe Asachi", Piatra-Neamț

161. Sfantul Apostol Pavel - campion al lui Hristos

Pr. Constantin Cătălin DIMIAN, Parohia Rovine "Sf. Ierarh Nicolae" – Craiova, jud. Dolj

165. Contextul apariției fenomenului neoreligios în România. Martorii lui Iehova.

Pr. Cosmin GAVRILOAIA, Parohia "Sfântul Dumitru" – Crăcăoani, jud. Neamț

1. Efectele secularizării asupra vieții religioase. Spre o definiţie a Europei Centrale.[1]

Pr. Ciprian Constantin POSTELNICU
Parohia Marginea, Războieni, Neamţ

A vorbi despre Europa Centrală, mai cu seamă despre Europa Răsăriteană, e un fel de a răci cultural sau istoric. Guturaiul acesta spiritual are, ca orice afecțiune, mai multe faze și se manifestă la diferite intervale; uneori, putem delimita chiar etape și de aici, cauze. Așa cum despre durerile noastre, stările noastre proaste, nu ne place să comentăm, nici asupra *chestiunii* Europei Centrale nu privim cu detașare. Discursul și mesajul Europei Centrale nu a fost, aproape niciodată, rostit cu seninătate. Complexele au alternat cu tonul arogant și disprețuitor, teama cu momentele trecătoare de putere atotștiutoare. Parafrazându-l pe Constantin Noica, filosoful de la Păltiniș care se întreba în fiecare zi „Ce țară este aceasta?", ne vom întreba și noi, iar dilemele în cazul definirii acestei sintagme nu sunt mai puține ci, dimpotrivă, ce parte a Europei este aceasta? Vom încerca să conturăm definiția unui spațiu disputat. Mai mereu, de-a lungul secolelor întregi de conflicte, de uzură, uneori militară, alteori morală, această parte a Europei a fost văzută, pe rând, „ca pământ de cucerit, de convins și de creștinat, de contrazis și de respins, iar apoi de domesticit de către Europa prosperă și civilizată, Estul european dovedește că Europa a fost colonizatoare înainte de 1492."

Volumul pe care am ales să-l prezentăm reprezintă o culegere de articole despre drama, încercările, neliniștile și ironiile Europei Centrale. Fără să aibă pretenția că adună *toate* contribuțiile din domeniu, lucru imposibil și poate că nici sala aceasta nu ar fi încăpătoare pentru toate cărțile care s-au scris pe acest subiect, lucrarea este un instrument util ce pune în discuție o temă vie. De la „laboratorul în care s-a experimentat sfârșitul lumii" (Karl Kraus) până la spațiul spiritului vienez sau al ființei minorităților etnice ori religioase, încercările de definire a acestei regiuni au fost extrem de diverse.

Europa Centrală primește diferite sensuri, geografic și simbolic (cultural, mental-afectiv): de mijloc, median, intermediar. Vocile care au dedicat studii acestui spațiu au numit-o în fel și chip; multe dintre ele au insistat însă pe sublinerea trăsăturilor unei construcții mentale, mitice sau

1. Reflecţii şi comentarii asupra volumului Adriana Babeţi, Cornel Ungureanu (coord.), *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, Iaşi, Editura Polirom, 1997;

a unei realități incontestabile. Deja avem mai multe întrebări cărora nu le-am acordat un răspuns și pare că ceața se adâncește. Cum nici geografic nu ne este clar ce este, dar, mai ales, unde este Europa Centrală, confuzia este aproape totală. Unul dintre autorii cei mai faimoși ai spiritului central-european, Milan Kundera scria în 1983 că Europa Centrală e „acea parte a Europei situată din punct de vedere geografic în centru, din punct de vedere cultural în Vest și din punct de vedere politic în Est" (p.10). Așadar, dacă am alege această expunere, am constata că Europa Centrală este tot o componentă a *Chestiunii Orientale* mutată mai spre centru și mai aproape, temporal, de noi.

Dinamica acestui spațiu ar impune amplasarea sa între Europa Occidentală și Europa Răsăriteană. Vom vedea însă că nici aceste coordonate nu rezistă în fața unor evenimente istorice de anvergură. A devenit aproape un ritual geopolitic destrămarea și recompunerea pe hartă a acestei zone. Și argumentele continuă. Țările central și est-europene au fost mai mereu într-o strânsă relație cu istoria, ceea ce nu a fost de bun augur. Dimpotrivă, am asistat la o (pre) istorie traumatică care a generat un sentiment al fragilității și vulnerabilității continue și a hrănit idei federaliste, etnocentrice sau naționaliste. Înainte de toate, mai presus de orice, în această parte a bătrânului continent s-a vorbit despre crime teritoriale. Toate aceste rapturi, curente sau idei au influențat o relație cu puterea politică, dar și o relație centru-margine, indiferent dacă centrul a fost Viena, Berlin sau Moscova.

Revenind la componenta geografică, putem lua în calcul câteva elemente. Fluviul Dunărea, „*Mitteleuropa* germano-maghiară-slavă-romanică-ebraică, polemic opusă Reich-ului germanic" (p. 82), după opinia lui Claudio Magris, ar impune categoria statelor riverane pentru a delimita această regiune. E însă prea puțin, căci în discuție intră multe alte criterii de validitate. Și atunci să ne îndreptăm atenția spre harta politică. Lista noastră cuprinde: Austria, Cehia, Ungaria, Slovacia, Slovenia, Polonia, Croația. Conjucntural, sunt incluse și alte țări: Serbia, România, Ucraina, Țările Baltice, Italia și Germania. Discuțiile și polemicile sunt și în acest caz consistente. Pentru Jacques Ancel, Europa Centrală se identifica cu teritoriul „Habsburgiei", mai exact 676.000 km^2 și 51 de milioane de locuitori ai defunctei Austro-Ungarii. Deci, la 1919-1920, Europa Centrală avea în componență: Austria, Cehoslovacia, Ungaria, România, Iugoslavia. După 1945, geografii au modificat din nou definiția conceptului și, de aici, harta care se subscrie termenului. Astfel, pentru perioada Războiului Rece, Europa Centrală este identificabilă, exceptând RFG și Austria, cu zona din dreapta Cortinei de Fier, devenind astfel „Răsăriteană".

Discutând din altă perspectivă, Europa Centrală are și un pronunțat caracter geopolitic. După 1870, centrul de greutate al acestei regiuni, din punct de vedere militar și politic, s-a deplasat către est, între Germania și Rusia. După Marele Război, concepția s-a modificat din nou. Dispariția imperiului Austro-Ungar arunca în imponderabilitate ideea de


СТЫ
НІКОЛАЙ

Europă Centrală în vreme ce, după înfrângerea lui Hitler și, totodată, a ideilor naziste, Europa Centrală a încetat să mai existe pentru Occident. Privirile americanilor, englezilor sau francezilor îndreptate asupra acestei regiuni erau justificate doar de elementele pe care le doreau extrase din politica sovietică, pentru ca, mai apoi, să fie folosite în plan diplomatic. După 1945, din Statele Unite, doar emigranții proveniți din acest spațiu devenit, peste noapte, totalitar, se arătau interesați de soarta zonei; alte grupuri interesate erau social-democrații dezamăgiți, monarhiști nostalgici sau anticomuniști militanți. Între 1956-1968, Europa Centrală a fost confruntată cu momente importante, care au (re)adus în discuție identitatea politică și culturală. Din păcate, efectul acestor mișcări contestatare în Occident a fost unul contrar așteptărilor visătorilor central și est-europeni. Revirimentul din anii 70, cu venirea la putere a unor (pseudo)reformiști a reaprins în Vest scânteia, iar Europa Centrală a revenit, ca subiect, în redacțiile ziarelor, ca și în cancelariile diplomatice. Căderea regimurilor comuniste a repus, așa cum era de așteptat, subiectul în dezbatere. Sintagma redescoperirea Europei Centrale este privită din diferite unghiuri: pentru cehi, ideea era legată de revenirea în rândul țărilor occidentale, pentru vest-germani înseamna detașarea de un Apus tot mai apropiat de SUA, în timp ce pentru Iugoslavia sintagma aducea în discuție tema autonomiei regionale.

I s-au tăiat granițe, i s-au (re)făcut alianțe, i s-au impus ideologii și a fost obligată, la intervale de timp, să decidă de care parte a baricadei dorește să slujească. Este vorba despre cultura central europeană. Definiția acestui spațiu trebuie să țină seama, indiferent de viziunea sau unghiul de abordare, de această componentă. Multe evenimente și traume istorice, ca și dispute religioase, au împregnat acest spațiu cu sentimentul colectiv de *echilibru instabil*. Pentru Czeslaw Milosz, Europa Centrală a reprezentat un model de civilizație, distrus în mod brutal de nazism și stalinism. Personajele publice, mințile luminate ale Europei Centrale, cu precădere cei din secolul XIX și începutul secolului XX, au fost constructori de identitate națională. O analiză atentă scoate la iveală că producțiile artistice central-europene sunt pătrunse de câteva idei-cheie: rezistența, identificarea și denunțarea răului, pasiunea istorică, conștiința continuității valorice. Mulți dintre gânditorii Europei Centrale iubesc ficțiunea și adoră să reconstruiască trecutul, printr-un joc abil de contrafactologie, adoptând viziunea cea mai apropiată și mai relevantă sufletului lor. Uimiți și înspăimântați de o alternativă politică, de o variantă administrativă valabilă, soarta acestei zone pare să fie luată în mâini de intelectuali, care privesc această chestiune ca pe o problemă a lor. Cultura Europei Centrale este, în mod paradoxal, privită ca o cultură a decadenței, deși vest-europenii o descoperă și o admiră necontenit. Dar, așa cum rostea André Reszler, „Spiritul Europei Centrale trăiește, ca și acela al Atenei, al Romei, prin oamenii moderni, moștenitorii săi." (p.113)

Pentru a înțelege conceptul de Europă Centrală este nevoie chiar și de o

analiză terminologică. De unde acest termen? A fost oare expresia unui deziderat politic sau a unui spațiu imaginar? Teoriile sunt multe, însă răspunsul, la rigoare, este unul singur. Termenul și-a făcut apariția în anii de început ai Primului Război Mondial, fiind introdus în limbajul curent de Friedrich Naumann în 1915, în contextul dezbaterilor asupra scopurilor războiului. Intenția autorului german a fost de a constitui o genealogie istorică a ideeii germanice de Europă Centrală. Chiar și alianța cunoscută sub numele Puterile Centrale conduce tot la ideea de *Mitteleuropa* (germ. Europa de Mijloc, Centrală). Unii intelectuali susțin că termenul este eminamente ideologic, atâta vreme cât *Mitteleuropa* este adus în discuțiile germanilor când țările de limbă germană cunosc o criză identitară sau o mutație geopolitică (războiul de Treizeci de ani, Sfântul Imperiu roman germanic, Revoluția franceză, 1848, 1866-1871, 1914-1919 etc.). Și noi trebuie să fim de acord cu poziția că acest atât de disputat concept, așa cum a fost el teoretizat de Naumann în 1915, nu mai poate fi folosit. Cauza este pervertirea de către ideologia nazistă prin utilizarea sa. Pentru Cornel Ungureanu, *Mitteleuropa* s-a născut sub semnul revizionismului, fiind adjudecat astfel: „... pentru unii Europa Centrală are două centre: Viena culturii și Auschwitzul asasinatului în masă." (Cornel Ungureanu, p. 334). Pangermanismul a legat acest concept de *Anschluss*-ul Austriei din 1938, spațiul vital vizând și teritoriile răsăritene.

Până în acest moment am făcut o evaluare pe criterii în definirea conceptului de Europă Centrală. Să facem o foarte scurtă recapitulare. Amprenta geografică, caracterul geopolitic, factorul cultural și componenta terminologică au fost subiectele care ne-au ajutat, cât de cât să ne mai luminăm asupra acestei sintagme. Însă, vom lua în discuție și ceea ce aminteam la început, adică rezonanța *Chestiunii Orientale* și viziunea pentru spațiul românesc. Vom fi cu toții de acord că această *Chestiune* debutează în momentul colapsului Imperiului Otoman, dacă nu chiar mai devreme, odată cu prăbușirea Bizanțului, la 1453. Krzysztof Pomian a operat o distincție între Europa bizantină și Europa Centrală: cele două se delimitează religios și cultural. Prima cuprinde comunitățile greco-ortodoxe, iar cea de-a doua pe cele catolice sau de confesiune protestantă. Trecutul sud-est european – foarte marcant și nesedimentat – conflictul de veacuri cu turcii, apoi stalinismul răvășitor a determinat nașterea conceptului de *balcanitate*, sintagmă ce își are rădăcinile în secolele XV-XIX. Balcanitatea aceasta, identificabilă până la un punct cu Europa de Răsărit, a fost asociată cu un anume model de comportament, educațional și cultural oriental. Turcocrația a generat în sud-estul Europei degradarea multor modele: cavalerul (eroul), intelectualul (dragomanul, istoriograful), preotul, ofițerul, funcționarul și artistul. De asemenea, imaginea artistului din aceste zone (Europa Centrală și Europa de Sud-Est) a dat naștere unui „mit bizantin", respectiv unui „mit habsburgic"; la fel, grecitatea și iudaismul și-au pus accentul în regiune. Delimitarea celor două zone – a Europei Centrale și a Europei de Răsărit, deși au fost când împreună, când despărțite – s-a accentuat odată cu ieșirea din


Ὁ ἅγιος
Στυλιανὸς
ὁ
Παφλαγών
Παίδων φύλαξ
πεφυκὰ
Θεοῦ
τὸ δῶρον



comunism. Balcanizarea a luat sensul peiorativ pe care l-a luat bizantizarea, văzut ca formă orientală, de joc duplicitar, de carnaval politic și cultural. Paradigmă negativă a Occidentului, această zonă a fost culpabilizată constant de la 1453 până astăzi. Tehnica supraviețuirii a fost aleasă ca o expresie ce poate explica, într-un mod nedrept dar și foarte sugestiv, rezistența acestui spațiu.

În „crizologia" acestei părți a Europei, teritoriul românesc a ocupat un loc aparte. Confluența marilor imperii peste granițele noastre a inoculat ideea, iar aici rămâne de discutat dacă opiniile sunt ori nu îndreptățite, că, mai devreme sau mai târziu, ne-am salvat pentru că „am fost când cu unii, când cu alții". De la cartea-proiect a lui A.C. Popovici (*Statele Unite ale Austriei Mari*) și până la Emil Cioran care vedea „o Românie cu populația Chinei și destinul Franței" (p. 338), gândurile și tezele formulate au șocat, au mirat sau au primit confirmarea publică. În capitala României, intelectualitatea s-a simțit mult mai legată de Paris și mai puțin de orașele mari ale Europei Centrale. Nu același lucru se poate spune, de pildă, despre Banat, spațiu cu profunde legături în Vest. În opinia multora dintre locuitorii Europei Centrale, România nici nu ar aparține acestei zone; ea ar face parte, mai curând, din „Europa de Est" sau din „Balcani".

O întreagă cultură s-a prăbușit în spatele unei Cortine prea grele și prea dure pentru noi. Mircea Eliade deplângea în 1952 dispariția culturilor central-europene, ceea ce în bună măsură era în conformitate cu realitatea. Retragerea în fața ocupantului rus echivalează „cu a doua părăsire a Daciei aureliene în fața barbarilor" (p. 332), opina Eliade. Dar Europa Centrală a fost, reprezintă și va fi urmărită de un vis numit



dorință. Mulți autori evaluează acest spațiu ca un izvor de civilizație: *Tracia* pentru Milo Dor, *Dacia Aureliană* pentru Mircea Eliade, *Boemia* pentru Kundera. Fiecare teritoriu are în spate legende, mituri, valențe apăsătoare: Cehia medita la un regat boem, Ardealul privea peste veacuri la o Dacie legendară, Croația își amintea mereu de o Panonie infinită. Statele din regiune au avut relații proaste. Cauza a fost lipsa de încredere, a dialogului solid și stabil, credința în puterea de convingere ca mijloc de comunicare. Dezagregarea Imperiului Austro-Ungar a lăsat un vid (politic și moral) în sânul Europei; în timpul care s-a scurs după căderea Imperiului, spiritul, mentalitățile și tradițiile au plutit în aer, conducând, arareori, la legături politice stabile interstatale.

„Istoria noastră comună" nu este o doar o sintagmă a stalinismului deșănțat simbolizând hora de state din spatele Cortinei de Fier. În toamna anului 1956, în Ungaria revoluționară, un comunicat anunța atacul sovietic asupra capitalei Budapesta. Telexul curajos venea din cabinetul directorului Agenției Maghiare de Știri și proclama, în final, traiectoria unui destin european comun: „Murim pentru Ungaria și pentru Europa" (p. 221). La aproape o jumătate de veac de la acea tragedie, Michael Brunier, comisarul european pentru reforma instituțională, rostea, cu prilejul discuției asupra statelor foste comuniste pretendente la statutul de membru al familiei Uniunii Europene, următoarea frază: „Nou-veniții trebuie să înțeleagă că a adera la Uniunea Europeană nu înseamnă a intra într-un supermarket. Trebuie să conștientizeze că intră într-o uniune politică." Apropierea dintre cele două afirmații constă în referințele la unitatea Europei. În timp ce unii vorbeau de unitate răpuși de loviturile Armatei Roșii în anii '50, alții exprimau temeri, după cincizeci de ani, că Europa va fi luată cu asalt de „barbarii flămânzi". Răspunsul nostru fără echivoc este că nimeni nu mai trebuie să se teamă. Esticii au avut din plin supermaketuri, adica *Alimentara* socialistă, iar uniunea politică a vesticilor s-a deschis și pentru ei.

În final, vom supune dezbaterii un citat din Jacques Rupnik: „Europa Centrală se referea înainte la o mulțime de state ce se doreau multinaționale. Ea a fost mai apoi transformată într-un conglomerat de state multinaționale care se declarau a fi doar naționale. Și, în sfârșit, a devenit o serie de state naționale care de fapt erau (aproape) state naționale omogene din punct de vedere etnic." (p.52-53) Într-un astfel de raționament, Europa Centrală a fost, dar a și generat o stare conflictuală pentru ca mai târziu, în anii stalinismului bolnav, să fie ea însăși sursa conflictelor pe plan mondial. Pentru noi, trăitori ai acestui spațiu, Europa Centrală, sau dacă luăm și alte componente în discuție, așa cum am văzut, Europa Răsăriteană, este doar un spațiu uitat uneori, ca toate pământurile acestei lumi, de oameni și de Dumnezeu. Și mai avem o singură dorință, care întâmplător sau nu e și dorința unui central-european prin definiție, V. Havel: „reîntoarcere comună înspre Europa".



2. Tendinţele individualiste ale moralei actuale

Lucian Cezar ANTONESI
preot misionar Protopopiatul Dej

I Dumnezeu privit din punct de vedere individualist

Conceptul de autonomie a lumii față de Dumnezeu a dus la apariția și dezvoltarea unei teologii gnostice care a oscilat între un raționalism care pretindea că poate cunoaște pe Dumnezeu în ființa Lui și un agnosticism care interzice orice cunoaștere a lui Dumnezeu în afară de Revelația adusă de Hristos, fapt pentru care ambele sisteme de gândire au *izolat pe Dumnezeu în Treime într-o transcendentă inaccesibilă.* Acest fapt este pus în evidență de unul dintre cei mai străluciți teologi ai Bisericii Catolice, anume Yves Congar, care declară că una dintre cele mai mari nenorociri care au atins creștinismul contemporan constă în faptul că Treimea a fost răsfrântă asupra ei însăși și izolată de oameni și de cosmos în Transcendent.[1]

Dar ce este mai grav în această concepție deistă care izolează divinitatea în transcendent, constă în faptul că atribuie cunoașterii lui Dumnezeu o simplă dimensiune intelectualistă și face abstracție de implicațiile ei morale si spirituale asupra întregii ființe umane, adică atât asupra sufletului, cât și a trupului, în felul acesta cunoașterea lui Dumnezeu devine o problemă de ordin teoretic și speculativ care nu mai interesează poporul, sau cum spune Karl Rahrier că în teologia scolastică, Treimea a fost închisă într-o adâncă izolare, care implică riscul de a fi resimțită fără interes pentru viața creștină.

Astfel, fie că este vorba de *raționalism,* fie că este vorba despre *agnosticism,* fiecare dintre ele, în moduri diferite, au promovat ruptura dintre teorie si viață, dintre spirit și materie, contribuind la promovarea procesului de secularizare care a atins creștinismul contemporan. Cunoașterea lui Dumnezeu a devenit o problemă strict intelectuală fără consecințe spirituale și morale pentru viața credincioșilor, contribuind astfel la procesul de secularizare al societății.[2]

II Individualismul, lipsa legăturii cu Dumnezeu îşi cu semenul

Starea proprie a celui care refuză o legătură vie cu Dumnezeu este definită de căire Sfinții Părinți drept *boală și nepăsare îndelungată*, cu denumirea de *nesimțire*, spunându-se despre ea că este *moartea su-*

1 Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Transfigurare și secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată* ST 1-3, 1994, p. 36

2 Ibidem

fletului înainte de moartea trupului (Sf. Ioan Scărarul). În zilele noastre, însă, *nesimțirea* ia forma ateismului practic. Este și acesta o *nesimțire*, un refuz la orice chemare pe care Dumnezeu o adresează omului de azi.

Ce constatăm de fapt? De prea multe ori, nu puteam afirma nici măcar aceea că chemarea sau cuvântul lui Dumnezeu întâmpină un obstacol, prin obstacol înțelegând că i se opune o rezistență. Apostazia sau necredința modernă este ateismul totalei indiferențe. Nu putem uita, însă, că sub vălul acestei indiferențe omul modern își ascunde, mai întâi, o gravă stare sufletească: se vede pe sine o nefericită victimă a unui destin orb care 1-a aruncat între catastrofele istoriei. Nu se consideră vinovat de nimic, pentru că de multă vreme noțiunea de păcat este golită în mintea lui de orice sens. Iertarea și-a pierdut în mod tragic orice rațiune și orice valoare. De aceea nici nu o caută propriu-zis. Teama pe care o resimte în fața perspectivelor sale sumbre este refulată în conștiința neputinței. Indiferența nu se instalează oricum, ci pe fondul creat de teama inspirată de direcția în care se îndreaptă parcă întreaga omenire.

Prin indiferență, omul simte că lumea ca atare, și el împreună cu ea, se scufundă; ceea ce dă sens existenței sale, și face viața demnă de trăit, tinde să dispară: *dacă lumina, care este în tine, este întuneric, cu cât mai mult va fi întunericul!* Pierderea credinței în Dumnezeu aduce cu sine și pierderea credinței în om.[3]

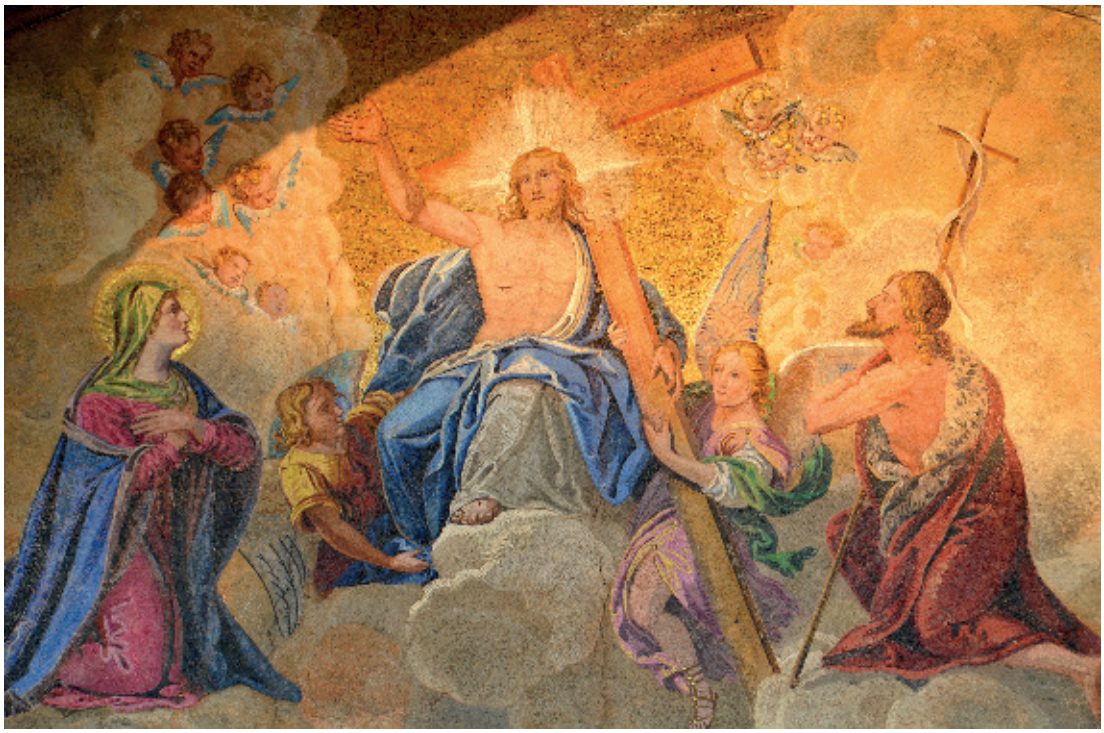
Redus la imediat și la necesități, omul recent secularizat e singur, fără apărare, atât împotriva manipulărilor tehno-economice, cât și a forțelor oarbe ale instinctelor și agresivității, ale concupiscentei și violenței. Destinul istoric al modernității târzii, piața și mass-media confiscă total munca și timpul oamenilor, care de dragul lui *a consuma, a vedea, a se distra,* uită să conjuge verbele esențiale: *a fi, a gândi, a se ruga*. Mutația este însă mult mai profundă și se petrece în plan ontologic prin reducerea nihilistă a ființelor la obiecte și marfă și a ființei înseși la bunăstare sau la simpla valoare de schimb.

Virtualul absoarbe realul la o dublă descompunere și reducție a religiosului: politic-naționalistă sau psihologic individualistă, cu alte cuvinte la o dizolvare a lui fie în sentimente colective, fie private și centrate pietist și egocentric pe fericirea individuală.[4]

Din punct de vedere ontologic, fiecare dintre noi este separat de oricare altul; iar Cain a avut dreptul să fie indignat de întrebarea lui Dumnezeu. Prima dată trebuie să se întâmple ceva ce să ne aducă împreună, într-un gen de relație în care întrebarea *Unde e fratele tău?*, dacă mi se adresează mie, să sune firesc. Acest *ceva* poate fi o listă de îndatoriri pe care cineva cu autoritate a creat-o și m-a instruit s-o urmez: *Ești obligat să te interesezi de acțiunile fratelui tău* sau, mai imperativ : *Ești obligat să veghezi ca fratelui tău să nu i se facă nici un rău*. Sau acest *ceva* poate fi un contract pe care eu și fratele meu am acceptat să-l încheiem și l-am semnat sau am jurat să-l respectăm, astfel încât

3 Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Spiritualitatea şi morala ortodoxă faţă în faţă cu ateismul indiferentist contemporan*, în "Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa" an 39, 1994, nr. 1, p. 5

4 Ioan I. Ică jr., *Teologia şi provocările viitorului*, în "Renaşterea" an 14, 2003, nr. 11, p. 6



am devenit fiecare, într-o oarecare măsură, agentul și reprezentantul celuilalt, iar destinele noastre sau unele dintre aspectele lor s-au contopit. Dacă nu s-a întâmplat nimic de acest fel, Cain și-a exprimat pe bună dreptate nedumerirea și supărarea auzind întrebarea lui Dumnezeu. La urma urmei, era treaba lui Dumnezeu să justifice oportunitatea întrebării adresate lui Cain despre Abel.[5]

III Atitudini individualiste

Auzim adesea că oamenii au devenit individualiști, egoiști, căci, o dată cu apariția modernismului, L-au pierdut pe Dumnezeu și credința în *dogmele religioase*. Preocuparea de sine a indivizilor moderni este, conform acestei explicații, un rezultat al laicizării și poate fi rezolvată fie prin reînvierea credinței religioase, fie printr-o idee care, deși laică, ar pretinde cu succes o înțelegere similară cu cea a marilor religii ce s-au bucurat de o dominație aproape totală înainte de a fi asaltate și erodate de scepticismul modern. De fapt, legăturile trebuie văzute în ordine inversă. Tocmai pentru că evoluțiile moderne le-au impus oamenilor condiția de indivizi, care și-au găsit viețile fragmentate, cu multe scopuri și funcții abia legate între ele, fiecare trebuind să fie urmat într-un context diferit și conform unei practici diferite, o idee *atotcuprinzătoare* ce promova o viziune unitară asupra lumii era prea puțin probabil să le servească scopurile și să le capteze astfel imaginația.[6]

De aceea, legiuitorii și gânditorii moderni, în egală măsură, au simțit că moralitatea este, mai degrabă decât o trăsătură naturală a vieții umane, ceva ce trebuie conceput și introdus în comportamentul omului; și astfel ei au încercat să compună și să impună o etică unitară, atotcuprinzătoare, adică un cod coerent de reguli morale pe care

5 Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, trad. Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 77

6 Ibidem, p. 10



oamenii pot fi învățați și obligați să le respecte; și tot de aceea, eforturile lor hotărâte de a proceda astfel s-au dovedit zadarnice (deși cu cât mai multe eșecuri aveau în eforturile lor, cu atât mai tare încercau). Credeau sincer că golul lăsat de supravegherea morală, acum dispărută sau ineficientă a Bisericii, poate fi și trebuie umplut cu o serie atent și ingenios armonizată de reguli raționale; credeau că *rațiunea* poate face ceea ce *credința* nu mai făcea; credeau că, având ochii larg deschiși și pasiunile amorțite, oamenii își pot regla relațiile nu mai puțin, ci poate mai mult și mai bine decât atunci când erau *orbiți* de credință și când sentimentele lor neîmblânzite și nedomesticite se dezlănțuiau sălbatic.

În conformitate cu această convingere, s-au făcut mereu încercări de a crea un cod moral care să-și proclame tare și fără reținere proveniența umană.

Obiceiurile vieții cotidiene sunt modificate, de exemplu, când nu mai trebuie să ne bazăm pe relațiile față-în-față pentru a comunica. Relațiile noastre sociale se extind în spațiu și timp, legate prin rețele de semnale TV și cabluri din fibre optice. Din ce în ce mai mult, facem lucrurile de la distanță.[7]

Modernitatea a fost mereu celebrata ca apariția subiectivității și a individualității. În prelungirea ei, postmodernitatea celebrează astăzi o nouă și deosebit de explozivă fază a unui neoindividualism căruia i se atribuie victoria asupra *totalitarismelor orientale*, și care e văzut drept bază a unei faze ulterioare de democratizare și eliberare a societății. Paradoxal, chiar și în cea mai individualistă țară a lumii, SUA cineva afirmă astăzi: *individul nu există, arătați-mi un individ*! (H. Falk). Și atunci se pune întrebarea: individul despre care vorbim există oare și e cu adevărat și e atât de *liber* cum îl credem?[8]

---

7 David Lyon, Postmodernitetea, Ed. DU Style, București, 1998, p. 58

8 Ioan I. Ică jr./ Germano MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 335

Viața modernă înseamnă viață trăită împreună cu necunoscuți, ceea ce reprezintă întotdeauna o existență nesigură, stresantă și solicitantă. Posibilitatea de a-i vedea pe locuitorii noii zone ca *venetici* anonimi, ca o încarnare a ceva necunoscut și străin și ca o sursă ultimă de pângărire, a apărut de la sine.[9]

IV Răspunsul creștinismului

Credința creștină însă, suscită responsabilitatea omului de astăzi. Sunt încredințat mie însumi, dar nu pot păstra și decolta ceea ce mi-a fost încredințat decât cu ajutorul lui Dumnezeu și în Dumnezeu. Nici lumea, nici omul, nici legăturile lor nu sunt absurde sau întâmplătoare. Dimpotrivă, sunt guvernate de o raționalitate profundă care își are izvorul în Logosul divin. Și astăzi, ca și altădată, putem deveni conștienți de profunda raționalitate a naturii și a omului. Prin întruparea Fiului, Care a intrat ca un semen al nostru într-un dialog veșnic și activ cu noi, Dumnezeu Și-a arătat pogorârea plenitudinii Sale iubitoare și cea mai mare putere de transformare a oamenilor. Prin aceasta Fiul lui Dumnezeu a devenit fratele nostru pe vecie iar Tatăl Său a devenit Tatăl nostru pe vecie. Iubirea lui Dumnezeu pentru noi a atins punctul său culminant și ea rămâne pe această culme pe vecie. Această culme o reprezintă familiaritatea iubitoare dintre Dumnezeu și noi.[10]

Înainte de orice am nevoie de celălalt; făcându-se om, Fiul lui Dumnezeu și-a însușit această nevoie. Fără această nevoie aș fi supus ispitei de a gândi că sunt un fel de Dumnezeu, că ceilalți au nevoie de mine dar eu n-am nevoie de ei, că nu am limită. Dumnezeu apare în faptul că trebuie să slujesc celorlalți dar și în faptul că am nevoie de ei, că nu pot nimic fără ei; sunt absolut condiționat de ei în existența mea; am nevoie de cuvântul lor, de mângâierea lor pentru a mă întări în deznădejdile mele, în întristările mele. Nu pot exista fără un cuvânt din partea lor. Nu este de ajuns ca ei să-mi dea un sprijin material fără un cuvânt bun, fără o participare spirituală la existența mea, care se întemeiază în duh. Trebuie să văd că în gestul lor față de mine există și o participare a duhului lor, o intenție pentru mine. Nu putem separa lucrurile materiale de această participare a duhului. Când aruncăm ceva unui cerșetor descotorosindu-ne, facem o atare separație.[11]

Omul trebuie văzut în esență ca un individ în relație (persoană): relațiile sociale au un statut diferit când sunt observate din punctul de vedere al societății (al sistemelor sociale), în care existența lor e necesara, sau din punct de vedere ontologic (al gândirii sociale creștine), în care ele sunt contingente; la hotarul între societate și gândirea socială creștină, relațiile sociale sunt ontologic constitutive persoanei, care există ca subiect autonom în măsura în care intră în relație cu Altul (prin asemănare și diferențiere); în sistemul de referința al societății, omul e ființa relațională prin excelența; dacă e adevărat omul nu poale fi om dacă nu are conștiință de sine, aceasta din urmă poate fi produsă numai prin relație; între persoane

9 Zygmunt Bauman, op. cit., p. 176
10 M. Costa de Beauregard, *Mica dogmatică vorbită*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 38
11 Ibidem, p. 74

și relații există o circularitate.[12]

Tu ai nevoie de mine, eu am nevoie de ei. Este o formă de răspuns între oamenii care se înrădăcinează în taina întrupării lui Hristos pentru noi, Care a devenit El însuși slujitorul nostru. Fiul omului este slujitorul tuturor, nu a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească.

Răspunzând nevoii noastre, El a arătat în mod limpede că pentru a fi slujitori unii altora avem nevoie unii de alții. Nu este de ajuns să slujim în mod exterior; trebuie să ne dăruim pe noi înșine. Acest fapt este temeiul jertfirii de sine, temeiul iubirii. Doar astfel creștem pentru că avem comuniune în mod real. Nu suntem chemați să slujim așa cum achităm o datorie. Trebuie să existe iubirea ca rădăcină: să vezi taina celuilalt, să vezi în el ființa necondiționată. Aceasta este taina extraordinară, negrăită: să iubim, să ne adâncim spiritual unul în altul, să fim atenți la ce înseamnă celălalt care are nevoie de mine. Să fim atenți așa cum este Dumnezeu, să fim atenți față de el ca față de o ființă transparentă pentru Dumnezeu.[13]

Raționalitatea profundă a existenței noastre rămâne învăluită câtă vreme nu intrăm în legătură cu Celălalt, Tu-ul care este izvorul și capătul aspirației noastre infinite de a iubi. În capătul și la originea vieții mele se află o desăvârșire a iubirii manifestată în mine prin dorința infinită de iubire. În ea se înrădăcinează raționalitatea iubitoare a ființei mele.

Credința nu este numai ceva sentimental, ceva lipsit de temei, în Dumnezeu avem și un Logos, un Cuvânt, un Verb, o Rațiune, nu numai un Duh, un Suflu. Responsabilitatea față de celălalt mă face să ating cu degetul această raționalitate plină de duhul, de iubire.

Prin această raționalitate îl simt pe celălalt. Prin cuvântul său, prin prezența sa, celălalt este în mine. Dar nu numai el se află în mine. Cel căruia eu îi spun *tu* și pe care astfel îl port în mine este și el în legătură cu un altul, cu ceilalți. Intr-o astfel de comuniune cu o ființă care este ea însăși în comuniune cu o persoană, în tine există și celălalt; tu ești în el și tu ești plin de el în mine. Când vorbesc cu tine, mă gândesc și la celălalt cu care tu ești în legătură. Și el lucrează în mine: este prezent în mine în responsabilitatea pe care o am față de el.

Din punct de vedere ontologic, suntem în cel mai bun caz unul *cu* altul. Alături poate însemna chiar fizic apropiați, umăr la umăr, și totuși infinit de departe: două ființe separate și izolate în sine, monadele lui Leibniz, fiecare existând prin păstrarea propriei identități cu sine însuși, a granițelor proprii, a spațiului propriu. Paradoxal, *a fi cu* înseamnă a fi separat. *El nu este decât non-eu, locul ce-l ocupă el e un loc unde nu sunt eu*. Depărtarea, distanța dintre noi nu va dispărea niciodată. Prăpastia poate fi doar trecută: atunci când eu ajung să-l cunosc pe el, atunci când calculez avantajele posibile și pericolele potențiale pe care le prevestește prezența lui sau atunci când îi dau ce dorește și obțin de la el ce doresc. Putem fi buni unul cu altul sau ne putem lupta. Putem coexista în pace sau ne putem întinde reciproc curse. Toate astea zise sau

12 Idem,*Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, p. 330

13 M. Costa de Beauregard, op.cit, p. 75

făcute, nu vom rămâne totuși decât alături, în plus, podurile peste prăpastie pot dispărea. De aceea, trebuie protejate. Pentru a fi păstrate intacte, e nevoie de materiale rezistente și de pază vigilentă. Și, de asemenea, poate, de pedepse severe pentru actele de sabotaj. E nevoie de Lege. Sau e nevoie de Etică, travestită doar ca Moralitate în timp ce imită Legea. Legea - cu heteronomia și forța ei coercitivă - este singurul punct în care se poate ajunge atunci când se pornește de la *a fi cu* al unor ființe separate din punct de vedere ontologic.[14]

Întotdeauna sunt o triadă. Sunt în mine însumi o triadă. Sunt o icoană, un chip al Sfintei Treimi. Sunt un chip treimic dar îndeosebi o icoană a Fiului și, prin El, sunt în legătură cu Tatăl. Nu există un eu izolat, nici numai *eu și tu*, cum spunea Martin Buber: există și un *el*. Tu și eu avem o responsabilitate față de un celălalt. Această responsabilitate este importantă și ea ne unește într-o mare seriozitate.

Acesta este chipul Treimii în om. El poate fi descoperit în mod experimental, pentru că există aici un sentiment al necondiționatului, al absolutului. Suntem necondiționat obligați unul față de altul și față de un celălalt. Acest fapt trebuie să vină de la o instanță supremă care a imprimat în noi ca o pecete această responsabilitate, acest serios profund care ne unește, care nu ne lasă în superficial, ci ne sfințește.[15]

Omul este creat de Dumnezeu cu pecetea responsabilității imprimată în el. Există aici o dovadă a existenței lui Dumnezeu. Sunt responsabil, trebuie să răspund în fața unei autorități necondiționate. Trebuie să răspund la chemarea lui Dumnezeu pentru tot ceea ce am, pentru tot ceea ce există în jurul meu, pentru mine însumi; trebuie să-i dau înapoi lui Dumnezeu tot ceea ce El mi-a dăruit, trebuie să mă dăruiesc pe mine însumi. Vorbesc pentru că trebuie să răspund; cuvântul meu este un cuvânt de răspuns.[16]

Astfel, în responsabilitatea noastră față de oameni se manifestă responsabilitatea noastră față de Dumnezeu, îi răspundem lui Dumnezeu iubindu-i pe ceilalți. Dar răspundem pentru ei ca să trezim în ei responsabilitatea. Toți trebuie să primească de la Hristos această responsabilitate a unora față de alții. *Când faceți ceva pentru ceilalți, pentru Mine faceți*. În fiecare om trebuie să vedem un chip al lui Hristos. Există o prezență a lui Hristos în fiecare dintre oameni, mai ales când celălalt are nevoie de mine. Hristos S-a smerit făcându-Și ale Sale nevoile celorlalți, unindu-Se cu cei ale căror nevoi cereau răspuns. De aceea, Sfanțul Simeon Noul Teolog spune că trebuie să-L vedem pe fiecare om ca pe Hristos. Răspunzând celuilalt, ajutându-l, iubindu-l, îl iubesc, îl ajut pe Hristos, mă pun în această stare de responsabilitate față de Hristos și aceasta constituie seriosul omului.

Omul căzut din umanitatea sa dobândește conștiința de sine și demnitatea umanului când este responsabil de celălalt, văzând demnitatea veșnică a celuilalt; altfel, el poate să piardă complet conștiința de sine însuși. Fără conștiința responsabilității sale el se degradează și nu mai înseamnă ni-

14 Zygmunt Bauman, op. Cit., p. 78
15 M. Costa de Beauregard, op. cit., p. 54
16 Ibidem, p.71

mic. Vede că înseamnă ceva pentru ceilalți atunci când își manifestă responsabilitatea fața de celălalt. Și vede atunci că celălalt are nevoie de el.

Egoismul anulează importanța omului; egoistul pierde conștiința că el înseamnă ceva pentru ceilalți. Sfârșește prin a fi izolat, existența sa nu are sens; sfârșește adesea prin sinucidere, neputând să suporte conștiința a nu fi necesar celuilalt. Trebuie să avem această conștiință de a fi necesari celorlalți, responsabili.

De unde vine această forță necondiționată a responsabilității? Ea ne-a fost imprimată prin creație și a fost înnoită în Hristos. Celălalt se manifestă cu evidență, având o valoare veșnică în fața lui Dumnezeu, prin nevoia de a-l sluji într-un mod necondiționat; ca atare, el se dovedește un loc al prezenței lui Dumnezeu, un semn indestructibil al prezenței lui Dumnezeu.[17]

Dacă persoana are o valoare pentru Dumnezeu, în măsura în care nu luăm persoana în serios, nu suntem cu adevărat oameni și-L disprețuim pe Dumnezeu ca persoană. Mântuirea nu privește specia umană, ci persoanele. Creștinismul vede valoarea veșnică a omului, pentru că vede importanța persoanei.

Persoana umană este bazată esențial pe relație. La întrebarea: ce este omul? nu se poate răspunde numai pe baza examinării individului uman, adică pe baza unei antropologii individualiste care se ocupă numai de ceea ce se află în interiorul subiectului ținut individual, sau de raportul între facultățile sale interne (instincte-suflet). Omul e persoana în măsura în care e în relație cu altul decât el, în măsura în care e văzut in integralitatea tuturor relațiilor sale existențiale, plecând de la relația eu-tu. Individul e un fapt de existență în măsura în care intra într-o relație de viață cu alți indivizi. Umanul, fie cel al persoanei, fie cel al socialului, e în relație, fiindcă relația face din persoană o ființă umană, iar din social o alteritate vitala.[18]

Persoana nu se lasă cunoscută în întregime, ea este totdeauna surprinzătoare, totdeauna nouă, în actele ei de iubire și de libertate. Nu este un obiect. Este mai aproape de noi decât un obiect și în același timp rămâne extrem de misterioasă. Pe măsură ce o cunosc, își dezvăluie profunzimile, posibilitățile de surpriză. Se adâncește. Dumnezeu este simțit ca o persoană foarte apropiată, Care vine la noi și Se îngrijește de noi.[19]

Persoana nu poate fi izolată. Ea nu există decât în comuniune. Ea se realizează pe măsura interesului ei pentru celălalt și a interesului celuilalt pentru ea Este taina Sfintei Treimi. Hristos arată valoarea veșnică a persoanei umane devenind omul personal, cum spune Sfântul Teodor Studitul. în Hristos, avem adevărata umanitate, o umanitate cât se poate de personală; și avem de asemenea revelația numelor personale ale lui Dumnezeu: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, în Care este botezat orice creștin. Dumnezeu este numit; omul este numit. Numele aparține relației bipersonale. Și Dumnezeu își relevă numele Său și invocă numele persoanei umane dăruindu-Se.[20]

17 Ibidem, p. 72

18 Idem, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, p.332

19 M. Costa de Beauregard, op. cit., p. 165

20 Ibidem, p. 72

Individualismul trebuie depășit. Nu poți exista în mod individual în fața Tatălui. Hristos spune că ne va încredința Tatălui pe toți împreună; atunci va lua sfârșit slujirea Sa Dacă cineva vrea să iasă în evidență, nu poate ajunge în fața Tatălui; nu poate să facă aceasta fără Biserică, fără slujirea mijlocitoare a ierarhiei, fără slujirea mijlocitoare a lui Hristos, însă a unei ierarhii spiritualizate prin abnegație, prin lepădare de sine, sau printr-o iubire frățească asemănătoare celei a lui Hristos.

Mântuirea nu este privită într-un mod individual din punctul de vedere al Evangheliei, aceasta ar fi un nonsens. O mântuire electivă și anonimă, o mântuire a umanității, a speciei umane, este și un nonsens. Mântuirea este revelată ca o comuniune de persoane. Mântuirea înseamnă comuniune. În măsura în care comuniunea nu este desăvârșită, iubirea nu este nici ea desăvârșită, în acest caz bucuria Tatălui nu poate fi desăvârșită. [21]

Sfințenia privește pe toată lumea. Astăzi oamenii sunt atât de nefericiți, zdrobiți sub povara greutăților lor, a monotoniei și singurătății lor, că e mai necesar ca oricând să se manifeste prospețimea umană a sfințeniei prin bunătate. Oamenii sunt singuri în marile orașe; există atâția oameni care mor singuri. Trebuie să refacem o comuniune. Marele rol al Bisericii este acela de a instaura comuniunea printre oameni.

În comuniune se găsește libertatea deplină. Dar trebuie să fim liberi pentru a ajunge la comuniune. În marea lor libertate și bunătate, sfinții ne eliberează și ne deschid porțile unei adevărate comuniuni între noi. Avem nevoie de libertate pentru un scop pozitiv, spre a-i ajuta pe ceilalți să răspundă lui Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu este ca noi să nu ne facem rău unii altora ci să ne iubim și să ne ajutăm. Omul împlinește voința lui Dumnezeu și-și găsește fericirea viețuind pentru ceilalți. *Poruncă nouă vă dau vouă, să vă iubiți unii pe alții, cum v-am iubit Eu pe voi.* (Ioan 13, 34). Iată voința lui Dumnezeu.[22]

Nu ne putem realiza fără această comunicare a noastră celuilalt. Nu putem deschide poarta celuilalt, nu putem dărâma zidul care-l închide pe celălalt şi zidul care ne închide pe noi înşine, fără experienţa Crucii.

Etica Noului Legământ depinde strâns de descoperirea pe care o face omul cu privire la libertatea sa împlinind voia lui Dumnezeu, care este aceea de a iubi. Omul poate accepta să se formeze într-un anume sens după o anumită normă, cea a poruncilor dumnezeieşti. Acest fapt pune problema eticii. Fiinţa umană nu este atât obiect al ştiinţei cât obiect al eticii. Omul se poate forma într-un sens sau în altul. El se poate degrada. Etica arată ceea ce trebuie sa devină omul şi modalităţile după care poate să înainteze spre acest scop, de a fi cu adevărat liber, nesupus patimilor şi egoismului. Acest apel la libertate este fundamentul eticii Noului Legământ. Animalul nu este o fiinţă etică, nu are libertate. El este dat, creste într-un mod corporal, nu spiritual. Este guvernat de legi. Dar întreg universul poate fi transfi-

21 Ibidem, p. 63

22 Ibidem, p. 158



3. Universităţile în Evul Mediu. Despre grandoarea și slăbiciunile lor.

pr. prof. dr. Mihai CAPȘA TOGAN

Universitățile sînt printre cele mai originale creații ale civilizației medievale occidentale, fără egal în Antichitate sau în afara Europei. Primele universități europene au apărut la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, după care numărul lor a crescut neîncetat, jucînd un rol esențial în elaborarea culturii savante și formarea elitelor care au modelat civilizația europeană, până în zilele noastre. Universitățile contribuie decisiv la formarea figurii intelectualului, ele au permis recunoașterea socială a competențelor unei minți libere și promovarea oamenilor de mare erudiție. Cartea reputatului medievist Jacques Verger (prefață de Simona Ilieș, 2019, Editura Polirom, în traducerea Monicăi Brînzei și a lui Alexander Baumgarten) oferă în primul rînd o istorie a funcționării și gestiunii instituțiilor universitare, precum și o analiză riguroasă a bazelor sociale și instituționale ale activității intelectuale, aducîndu-și astfel aportul la cunoașterea mentalităților din epocă.

Jacques Verger (n. 1943) este profesor emerit de istorie medievala la Universitatea Paris IV si director de studii la *Ecole pratique des hautes études*. Printre alte lucrări publicate: *Naissance et premier essor de l'Occident chrétien* (1975), *La Renaissance du XIII-e siècle* (1996), *Culture, enseignement et société en Occident aux xiie et XIII-e siècles* (1999), *Des nains sur des épaules de géants: Maitres et élèves au Moyen Age* (impreuna cu Pierre Richer, 2006). Lucrarea la care vom face referire are drept subiect universitățile Evului Mediu, ca domeniu de referință pentru învățământul european și universal.

Universitățile medievale au reținut de multă vreme atenția istoricilor ca fiind una dintre creațiile cele mai originale ale civilizației occidentale din această epocă. În fapt, Antichitatea nu cunoscuse aceste instituții care, clar definite, foarte bine organizate, vor reuși să impună timp de aproape trei secole cvasimonopolul unui anumit tip de învățământ și, mai pe larg, de cultură. Tot, sau aproape tot ce se făcea în materie de teologie, de filosofie, de drept, de științe etc. se realiza în universități. Acest ultim aspect este de altfel și cel mai studiat; pentru mulți, istoria universităților era în special istoria doctrinelor predate în universități, adică un capitol al istoriei generale a filosofiei, a dreptului sau a științelor. Dar sunt posibile și alte modalități de a scrie istoria universităților; ele pot fi studiate de asemenea ca instituții și ca grupări umane plasate

într-un context istoric dat.

Sven Stelling Michaud a ajuns astfel să facă distincția, în cadrul istoriografiei universităților medievale, între lucrările ce aveau legătură cu „istoria internă" și cele ce trimiteau la „istoria externă" a acestor universități; se poate utiliza în același sens distincția pe care o face Gordon Leff între rolul „ideologic" (producerea de idei) și rolul „profesional" (pregătirea oamenilor) al universităților medievale și se poate vedea aici punctul de plecare a două tipuri de cercetare posibilă în ce privește aceste universități. Pe de altă parte, putem considera că faptul de a cunoaște universitățile ca instituții vii și grupuri umane va putea la rândul său să lumineze istoria ideilor. Doctrinele elaborate în universitățile medievale nu trebuie să fie studiate doar sub specie *aeternitatis*, ca niște sisteme abstracte, independente de orice context istoric.

Istoric al filosofiei, Paul Vignaux constată că „renașterea tomismului, în epoca contemporană, nu a servit, atât cât s-ar crede, înțelegerii reale a Sfântului Toma" căci „tomiștii văd aici, în intemporal, un sistem, o sinteză totală, de o perfecțiune unică". În fapt, înțelegerea acestor doctrine va fi cu siguranță îmbunătățită mulțumită cunoașterii condițiilor practice (organizarea materială a universităților, metodele pedagogice) și mulțumită situațiilor sociale în care au fost concepute. Au existat cu siguranță interacțiuni complexe între teoriile universitarilor medievali, pe de o parte, și condițiile în care au viețuit concret, cu interese, tensiuni și valori, pe de altă parte. Dorința realizării unei asemenea sinteze ar fi prematură, căci istoria socială a universităților medievale este încă foarte incompletă și prezintă mai mult ipoteze și întrebări decât certitudini. În cartea lui Jacques Verger se va vedea că nu e vorba deocamdată decât de anchete de istorie instituțională sau socială, în sensul cel mai strict al cuvântului. Dar e bine a se aminti că obiectivul țintit este, în ultimă instanță, încercarea de a constitui o sociologie a culturii medievale; mai precis, a culturii universitare, savante, căci multe alte forme – cultura aristocratică, cultura populară etc. – nu au deloc de-a face cu universitatea. De semnalat, în final, două alte limitări voluntare ale acestei lucrări. Mai întâi, se va vorbi despre universități, ceea ce desemnează, cel puțin de la începutul secolului al XIII-lea, un tip foarte precis de instituție. În altă ordine de idei, celelalte forme de învățământ care existau în Occident în acea perioadă, pe de o parte, mănăstirile (mult mai puțin importante, este adevărat, decât în Evul Mediu Timpuriu), pe de altă parte, toate tipurile de școli ce nu erau integrate în universități („școli mici" de gramatică, preceptori privați, școli de notariat, de drept, de negustori etc.). Nu ignorăm interesul pe care l-ar fi avut studierea lor; am respectat fără îndoială o concepție prea tradițională izolând universitățile de restul lumii școlilor ; de fapt, acestea trebuiau să asigure culturii universitare, cel puțin fragmentar, o difuzare depășind mult cadrul însuși al universităților. Din nefericire, aceste școli au lăsat puține documente și raritatea lucrărilor despre ele face prematură orice tentativă de sinteză. Nu căutați, așadar, aici o „istorie a educației" în Evul Mediu, ci doar câteva reflecții asupra celei mai binecunoscute părți ale acestei istorii. Pe de altă parte, s-a renun-





ţat la punerea în discuţie trecerea de la Evul Mediu la Renaştere, pătrunderea umanismului în universităţi la sfârşitul secolului al XV-lea şi în secolul al XVI-lea. Nu pentru că am fi vrut să resuscităm vechea idee a unei rupturi profunde între aceste două perioade; însă aceasta ne-ar fi condus prea departe, în raport cu dimensiunile acestei cărţi. Prin urmare, Jacques Verger a considerat că era mai bine să vorbească despre universităţile medievale ca despre un întreg: mai degrabă decât să-i condamnăm pe oamenii din secolele al XIV-lea şi al XV-lea să trăiască în aşteptarea unei Renaşteri ce tot nu mai vine. Autorul preferă să-şi lase "personajele" să-şi trăiască propria viaţă, fără a se îngrijora prea mult de ceea ce va urma. „Rămâne ca cititorul să judece dacă această alegere dăunează sau nu înţelegerii istorice", ne spune profesorul Verger în explicaţia de deschidere a lucrării Universităţile Evului Mediu. Lucrarea elaborată de distinsul cercetător este deosebit de bine structurată, astfel încât cel se o studiază poate trece în revistă întreg demersul universitar al perioadei.

Primul capitol este dedicat naşterii universităţilor şi mai ales preblemei clasării şi integrării lor în cronologie. „ Am încercat să retrasăm în acest prim capitol demersul general al acestei interogări care vrea să ştie de ce şi cum, din lumea, dealtfel încă insuficient cunoscută, a şcolilor din secolul al XII-lea, au apărut universităţile medievale propriu-zise; îl vom ilustra analizând două exemple fundamentale: Paris şi Bologna."

La începutul secolului al XII-lea, şcolile au cunoscut o înflorire considerabilă; Cât priveşte Parisul, „venirea şi succesul lui Abélard au fost în acelaşi timp o cauză şi un semn. Datorită lui Abélard s-a amorsat şi transferul unei părţi a şcolilor pe malul stâng al Senei; de fapt, la sosirea sa, Abélard fusese nevoit, pentru a scăpa de cenzura lansată împotriva sa de un arhidiacon de la Notre-Dame (care îndeplinea, la Paris, funcţia de ecolatru), să predea pe muntele Sainte-Geneviève, teritoriu liber de taxe care ţinea doar de autoritatea abatelui de Sainte-Geneviève. Şi alte şcoli monastice de pe malul stâng au cunoscut un mare succes la începutul secolului al XII-lea, în special cele ale canonicilor de la Saint-Victor. Necazurile şi plecarea lui Abélard nu au încetinit cu nimic înflorirea şcolilor pariziene. Mărturia foarte vie pe care ne-a lăsat-o, în al său Metalogicon, Ioan din Salisbury (care a fost student la Paris din 1136 până în 1148) ne permite să înţelegem ce însemna, în mijlocul secolului al XII-lea, activitatea lor. Dascăli şi studenţi soseau în număr

mare de peste tot; caracterul internațional, care va fi una dintre trăsăturile originale ale universității, se afirma deja în aceste școli din secolul al XII-lea. Ioan din Salisbury ne informează mai ales în ceea ce privește grupul englezilor; unii dintre compatrioții lui erau dascăli celebri (Adam de Petit-Pont, Robert Pulleyn).

Fără a avea notorietatea lui Abélard, dascălii care au predat la Paris după 1140 au înfăptuit o operă foarte importantă și au redactat manuale fundamentale ce au fost utilizate în universități până la sfârșitul Evului Mediu. Înmulțirea școlilor a pus în curând probleme de organizare. Din această repunere în discuție a instituțiilor școlare a ieșit, în primii ani ai secolului al XIII-lea, universitatea din Paris. Din păcate, nu este ușor (nici astăzi n.n.) să urmărim în detaliu această geneză și încă mai rămân multe neclarități. Există cel puțin două motive pentru aceasta, spune Jacques Verger, primul referindu-se la documentația noastră care este absolut insuficientă. Nașterea universității din Bologna pune, la rândul ei, numeroase probleme, iar relatarea pe care o face autorul, despre aceasta, ținând cont de câteva lucrări recente, nu poate fi considerată ca definitivă. Pentru început, unele din aceste școli laice prosperau. În cazul Bolognei, după G. Cencetti, școlile notariale, completate cu câteva noțiuni practice de drept, extrase din legile barbare și din Codul Teodosian. Astfel, la sfârșitul secolului al XI-lea și în prima jumătate a secolului al XII-lea, stocul de texte juridice utilizate în Occident se reînnoise complet prin „redescoperirea" lui *Corpus juris civilis* și alcătuirea primelor mari colecții canonice. La Bologna, câțiva dascăli, ale căror nume ne-au parvenit grație cronicilor, au profitat de această reînnoire pentru a transforma profund conținutul și forma învățământului lor. Pepo (către 1075) și Irnerius (către 1100-1130) au fost astfel primii *doctores legum* ce au propus un comentariu de ansamblu asupra *Corpus juris civilis*, comentariu teoretic în esență care se străduia, prin ale sale glossae (ce erau alcătuite după regulile dialecticii), să lămurească sensul dispozițiilor obscure ale Codului și să-i rezolve contradicțiile aparente.

În același timp cu învățământul lor, organizarea școlilor din Bologna s-a transformat complet în cursul secolului al XII-lea. Trebuie să ne amintim că orașul Bologna a fost, din punct de vedere geografic, în inima conflictului dintre papi și împărați, fiind situat în provincia Ravenna, capitala antipapei Gilbert, dar și în apropierea posesiunilor contesei Matilda și a statelor papale. Rezultatul a fost slăbirea rapidă a puterii imperiale în acest oraș și dezvoltarea comunei încă din anii 1116-1120.

Ar mai fi de subliniat faptul că profesorul Verger extinde discursul său tematic la subiecte precum Universități „spontane" și universități „create", *Universitățile ca niște corporații, Instituții și privilegii, Organizarea învățământului, Aspecte sociale ale istoriei universităților , Probleme și conflicte ale secolului al XlII-lea, Călugări cerșetori și dascăli seculari și Apogeul și criza scolasticii,* toate acestea disecând firul în patru privind evoluția sau involuția fenomenului scolastic medieval european. „[...] aproape peste tot, în afară de Paris, Facultatea de Drept era cea mai importantă, uneori chiar singura

existentă, precum la Angers sau Orleans în secolul al XlV-lea; în alte părți, preponderența rămânea zdrobitoare și efectivele ei contrastau cu puținătatea celor din facultățile de teologie sau de medicină. Pentru a relua exemplul deja citat al Universității din Avignon, registrul matricol ne arată că, între 1430 și 1478, facultatea de drept a primit 3. 418 înscrieri, față de 271 la teologie, 6l la arte și 13 la medicină; colegiul doctorilor în drept, în cadrul căruia era ales rectorul (numit aici primicerius), asigura singur conducerea *studium*-ului. Un alt fapt caracteristic e că papii de la Avignon și cardinalii lor au creat, în special în universitățile din sudul Franței, mai multe colegii destinate studenților în drept, în timp ce în secolul al XlII-lea colegiile erau în mod normal rezervate celor mai săraci și mai merituoși studenți, „artiștii" și teologii.

La Bologna, Colegiul spaniolilor, întemeiat în 1367 de cardinalul Albornoz, primea 18 studenți la drept, față de doar 8 la teologie și 4 la medicină; toți trebuiau să fi parcurs pregătirea în gramatică și arte înainte chiar de a intra la colegiu. Până la finalul schismei, papii de la Avignon și-au manifestat solicitudinea pentru studiile juridice făcând din dascălii și studenții de la drept principalii beneficiari ai rezervelor și expectativelor pontificale.

În Franța, în Anglia și în Spania, a te bucura de veniturile unui beneficiu ecleziastic a devenit mijlocul de existență normal al majorității membrilor facultății de drept. In vremea lui Ioan al XXII-lea, universitățile au luat obiceiul de a trimite periodic la Avignon lista acelora dintre membrii lor care puteau primi un beneficiu ecleziastic, însă erau excluși, de la acesta, călugării cerșetori din facultățile de teologie; arată studiul profesorului francez. Drept urmare a parcurgerii studiului cu pricina, este firesc să trecem în revistă și să concluzionăm, așa cum avea s-o facă și profesorul Jacques Vergher.

Am găsit în mai multe rânduri în centrul acestui studiu social al universităților problema muncii. Avatarurile ideii de „muncă intelectuală" în Evul Mediu sunt încă insuficient cunoscute și nu am putut finaliza, dar există cu siguranță aici un punct capital. Cea mai mare originalitate a universităților medievale este, poate, de a fi însemnat un efort imens pentru a face să treacă cultura (să spunem: anumite ramuri ale culturii) din lumea plăcerii de a studia (și a rugăciunii) în lumea muncii. Fără îndoială, aceste universități pot fi judecate în funcție de mai mica sau mai marea lor fidelitate față de acest proiect. Proiect oricum incomplet căci nu era însoțit de un efort simetric pentru a permite accesul lumii muncii, a „artelor mecanice", la demnitatea culturii. Însă, așa cum era, el avea deja un mare răsunet social: sustras preocupărilor din timpul liber ale clericilor privilegiați sau ale aristocraților educați, învățământul devenea o preocupare de specialist, o meserie. Dar, dacă acești specialiști își refuzau vocația lor profesională, ignorau demnitatea ei și exigențele ei proprii și aspirau la rândul lor să intre în lumea privilegiaților și leneșilor, atunci proiectul lor eșua. Poate tocmai prin intermediul variațiunilor „conștientizării pe care universitatea medievală a avut-o cu privire la sine" (Jacques Le Goff) se poate urmări cel mai bine curba destinului ei.



„După ce am amintit astfel marile direcții pe care le indică istoriografia universitară actuală, ne rămâne să prezentăm cititorului o ultimă justificare. Este vorba despre periodizarea subiectului nostru.

Tendința tradițională de a vedea istoria universităților în funcție de o secvență lineară (dezvoltare, apogeu, declin) pare puțin oportună. Cu siguranță nu pentru că universitățile nu s-ar fi transformat profund. Dar ni s-a părut preferabil să studiem fiecare moment al acestei istorii ca pe un întreg și nu să îl judecăm în raport cu ceea ce a precedat sau a urmat. Pentru secolul al XIII-lea, această atitudine nu va ridica prea multe obiecții. Secolele al XIV-lea și al XV-lea sunt acelea care au fost până acum maltratate, văzute doar ca secole de „declin" și de „tranziție", fără originalitate. Trebuie prin urmare „să eliberăm secolele al XIV-lea și al XV-lea de complexul lor de tranziție și să le regăsim personalitatea lor proprie". Istoricul universităților este bine plasat pentru a seconda acest proiect. Fără îndoială că universitățile de la finele Evului Mediu erau diferite de acelea din secolul al XIII-lea; aceasta se explică în același timp prin contradicțiile interne care se acumulaseră în epoca precedentă pentru a provoca crizele de la sfârșitul secolului al XIII-lea și prin evoluția generală a societății. Însă aceasta înseamnă mai ales că trebuie evitată studierea universităților de la sfârșitul Evului Mediu ca pe niște replici decadente ale acelora din epoca lor de glorie. Istoricul trebuie mai degrabă să considere că aceste universități au știut să-și joace rolul în societatea timpului lor și că acest rol a fost considebil.

Universitățile de la finele Evului Mediu au avut, în consecință, caracterele lor proprii, rolul lor specific; ele merită studi-

ate pentru ele însele, căci reprezintă o nouă fază de echilibru în istoria instituției universitare. Acest echilibru nu era cu toate acestea nici perfect, nici definitiv, provoca crize noi și o mutație profundă. „Cât despre noi, am preferat să încheiem această carte, puțin cam brutal poate, în a doua jumătate a secolului al XV-lea. Ar fi o cu totul altă muncă să studiem universitățile secolului al XVI-lea. Ne-ar fi de ajuns faptul că am reușit a le evoca, în grandoarea și slăbiciunile lor, pe acelea din Evul Mediu", se arată în finalul studiului.



4. O incursiune în scrierea lui Neagoe Basarab, despre învățăturile către fiul său Theodosie

Masterand Ana-Adelina POEȚELEA,
Facultatea de Litere, Bacău

Literatura română în formă slavonă ni se înfățișează prin gândurile domnitorului Neagoe Basarb, care devine autorul celei mai însemnate scrieri de la acea vreme, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. În ciuda domniei scurte, cuprinzând anii 1512 și 1521, domnitorul a căutat să aibă gijă de poporul său, nu doar în vremea sa, ci și ulterior, după trecerea la cele veșnice.

Fundamentele sale își au rădăcinile în credința ortodoxă și astfel își trăiește viața ca un supus al Divinității. În ultimii săi ani de domnie, mai precis în ultimii cinci ani, această lucrare prinde contur și este ulterior descoperită în biblioteca națională din Sofia, în anul 1895. Nu s-a stabilit cu exactitate autenticitatea ei, existând de altfel omisiuni și interpolări, iar numeroasele copii au trezit diferite bănuieli asupra paternității operei.

Această paternitate este discutată și negată de mulți critici, însă aspectele cele mai importante sunt aflate în însăși scrierea aleasă. Titlul cărții și corpusul ei sunt inspirate din modelele *Învățăturilor lui Vasile Macedonul către fiul său Leon*, sec. al IX-lea sau al *Învățăturilor lui Constantin Porfirogeniitul* către fiul său, sec. al X-lea. Totodată, acest tip de scriere prinde contur și în literatura rusă veche, cu precădere în *Învățăruile lui Vladimir Monomah către fii săi*, secolul al XI-lea. La acea vreme, aceste modele veneau în sprijinul cititorilor, ca un îndrumar sau un testament, ce trebuia a fi respectat de urmași. *Mozaicul Învățăturilor a servit ca sâmbure și model lucrarea ascetică Umilința a lui Simeon Monahul*[1].

Neagoe Basarab a fost domnitorul Țării Românești între anii 1512 și 1512, însă el nu este recunoscut și apreciat doar pentru diplomația de care a dat dovadă în relație cu suzeranitatea turcească, ci și *pentru faptele sale sfinte și înflorirea vieții spirituale și duhovnicești ortodoxe din Țara Românească*[2]. Biserica Ortodoxă Română i-a recunoscut faptele considerabile săvârșite pe timpul domniei, astfel încât în anul 2008 a fost canonizat. A fost căsătorit cu Despina

1 Demostene, Russo, *Studii și critice: Un catalog de mss grecești,* Editura Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, București, 1910, p. 12.

2 *Hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 8-9 iulie 2008,* Agenția de știri BASILICA, 9 iulie 2008, accesat în 25 iunie 2022.

sau cum îi mai spuneau cei apropiați Milița, descendentă din familia despotului sârb, Iovan Brancovici. *Din această căsătorie se născu un fiu, care fu numit cu împărătescul nume de Teodosie, api alți doi, Petru și Ioan, morți pe la 1519, precum fetele Stana, care fu soția lui Ștefăniță, Domnul Moldovei, Ruxana a lui Radu de la Afumați și Anghelina care muri copilă*[3].

Țara Românească trăiește sub jugul puterii otomane, iar scrierea lui Neagoe nu face altceva decât să contribuie la valorificarea creștinătății. Într-o vreme în care musulmanii converteau numeroși creștini la sud de Dunăre, această scriere devine un testament atât pentru fiul Theodosie, cât și pentru mulțimea de oameni. Autorul pune accentul în scrierea sa pe cultul icoanelor, amintește deseori de Maica Domnului, devenind un reper în capitolele sale, ca în cele din urmă să amintească de existența fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos[4] raportându-se la diferite pilde. A căutat să combată influențele islamice printr-un război ideologic și să reamintească de importanța Divinității în viața unui conducător, reflectată asupra modului în care suzeranul conduce țara. Amintim faptul că musulmanii neagau cu desăvârșire doctrina creștină, întrucât ei considerau icoanele idoli, iar pe Iisus Hristos îl priveau doar ca pe un profet. Astfel, în Țara Românească *se defășoară o dublă luptă: în interior, lupta dintre domn și boierii țării pentru concentrarea puterii în mâinile domnului; în exterior, lupta contra puterilor străine, care căutau să subjuge țara, cu deosebire lupta contra turcilor, care se găsea la apogeul forței lor*[5].

Structura operei este compusă din două părți distincte, care îmbină două elemente diametral opuse, dar care alcătuiesc scrierea cu rol testamentar. În primă fază, descoperim materialul de ordin religios, prin care autorul caută să aducă învățăminte și pilde cunoscute sau mai puțin cunoscute, dar care să evidențieze raportul dintre conducător și Divinitate. Astfel, pildele scrise de el sunt inspirate din Scriptură sau din pildele lui *Varlaam și Ioasaf*, însă rolul lor au un scop didactic, ca fiul său, odată ce va ajunge conducătorul țării, să cunoască că este alesul lui Dumnezeu și că puterea lui este primită și nu câștigată. Domnul nu doar că trebuie să aducă mulțumire și să-și închine viața lui Dumnezeu, ci trebuie să cârmuiască viața și pe cei din subordine cu înțelepciune, judecată și dreptate. *Iară că suntem datori, noi cești puternici, să ajută, celor slabi și să-i îndreptăm, și să nu facem atâta în voia noastră, cât în voia vecinului și săracului și a neputernicului, că așa zice marele Pavel*[6]. Pe de cealaltă parte, ni se relatează *învățături și sfaturi cu caracter politic*[7] care au un scop didactic, pentru a-l învăța pe urmașul său cum să se comporte în raport cu ceilalți boieri, cu solii și totodată cum să păstreze raportul cu ceilalți

3 Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie, cu o prefață de N. Iorga, Editura Societății Neamul Românesc, Vălenii de Munte, 1910, pp. III-IV.

4 Zamfirescu, Dan, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Editura Minerva, 1973, p. 48.

5 *Bârsănescu, Ștefan, Pagini nescrise din istoria culturii românești, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.*

6 Basarab, Neagoe, Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, Editura Litera, București, 2001, p. 33.

7 Cartojan, N., *Istoria literaturii române vechi, Dela origini până la epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu*, Fundația pentru Literatură și artă Regele Carol II, București, 1940, p. 42.

conducători. Toate aceste aspecte sunt transmise cu finețe, cu delicatețea unui conducător chibzuit, care în scurta sa domnie a reușit să devină un izvor de înțelepciune. Iubirea pentru Dumnezeu și pentru lumea în care trăiește, l-a ajutat să-și purifice sufletul și să țină cont de nevoile și neajunsurile oamenilor, devenind conștient că este responsabil de numeroasele suflete aflate sub protecția lui. Toate acestea trebuie făcute în așa fel încât să-L mulțumească pe Dumnezeu și să ușureze poverile ce acoperă viața atâtor slujitori. *Este un fel de testament intim, în care îl povățuiește pe fiul său < cum să cade Domnilor să șadă la masă și cum vor mânca și vor bea >, cum trebuie să trateze boierii și slugile lor, cum se iubește Dumnezeu, cum se primesc solii altor Domni, cum se trimit alții în schimb, cum se ține judecată etc., pentru ca ocârmuirea Domnului să fie plăcută lui Dumnezeu, folositoare oamenilor și să lase în urmă un nume bun*[8]. Având influențe umaniste și chiar renascentiste, gândirea personală este privită printr-o perspectivă teologică. Într-o viziune teologică, Neagoe elogiază mintea omului, o minte pură, liberă, care nu se pierde în neajunsurile vieții, ci se păstrează în *chibzuință și curăție. Gândirea personală și clară trebuie să ghideze comportamentul moral*[9]. Până și ideea de popor și țară provin din influența Renascentistă, unde contopirea celor două se răsfrânge într-o mai bună conviețuire. Istoria culturii românești are în componența sa și această operă, care însumează lecții de patriotism, religie și totodată un început de filozofie pedagogică[10]. Pentru acea vreme, acest stil al gândirii pedagogice a Renașterii a însemnat un cumul de exemple, de sfaturi care să ajute ființa umană să guste din preaplinul vieții.

Se poate vedea că această scriere nu este destinată strict fiului său Theodosie, ci și boierilor sau tuturor celor care-și închină viața lui Dumnezeu și caută să-și cinstească poziția prin săvârșirea faptelor bune, fiind sprijin celor nevoiași.

Odată urcat pe tron, Neagoe Basarab își îndreaptă atenția spre popor și biserică, indiferent de povara politică care-i îngreuna domnia. Această perioadă a sa a avut un impact considerabil asupra bisericii, întrucât și-a dedicat o bună parte din timp aprofundării și înțelegerii celor duhovnicești. A reușit să își îndrepte cugetul spre lăcașurile sfinte, însă nu a uitat niciodată de poziția bisericii pe plaiurile sale. Astfel, lăcașurile de cult sunt împodobite și înzestrate cu bogății, mulțumind și slujind pentru viața primită. Recunoscut pentru dărnicia lui, a tictorit mănăstirea de la Curtea de Argeș și mitropolia din Târgoviște și a fost protectorul călugărului Macarie, făcând posibilă imprimarea unor cărți de slujbă bisericească pe plaiurile românești. Răsăritul ortodox prinde contur, în ciuda faptului că influența păgână pune stăpânire și caută să convertească o multitudine de creștini. Domnitorul a căutat să păstreze o țară liberă, fără ca influența păgână să pună stăpânire asupra creștinătății.

8 Procopovici, Alexe, *Introducere în studiul literaturii vechi*, Editura Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1922., p. 79.

9 Ianoși, Ion, *Literatură și Filosofie,* Editura Minerva, București, 1986, p. 20.

10 *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești,* Editura Institutul biblic și de misiune al B.O.R., București, 1987, p. 615.

Această scriere nu este o lucrare originală, ci o compilație, unde mai multe surse au fost adăugate treptat, din care s-a întocmit corpusul lucrării. Inspirându-se și preluând direct pasaje din cărți precum: *Sfânta Scriptură, Cartea Regilor, din panegiricul împăratului Constantin și al împărătesei Elena* sau din scrierea lui *Varlaam și Ioasaf, din Fisiolog*, această lucrare are scop didactic, spre a fi dată în folosință fiului său, cât și a tuturor boierilor și dreptcredincioșilor dispuși să aibă o viață corectă și cinstită. Toate pildele sau parabolele folosite spre a îndruma viața tânărului și nu numai, sunt preluate atât din viața animalelor, cât și din scrierile lui Ioan Chrisostomul, Efrim Sirul, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Ioan Damaschin și din scrierile sfinților. În fiecare capitol descoperim o trimitere spre aceste cărți, pentru a aduce argumente plauzibile care să înfrumusețeze viața și să o apropie de Divinitate. Izvoarele acestei scrieri nu sunt doar cu scop teologic, ci contribuie la desăvârșirea vieții viitorului conducător. Profunda moralitate scânteiază prin lirismul frazei, prin subtilitatea și grația fiecărui exemplu dat, cu scopul de a nu se abate de la o viață curată și dreaptă. Se dorește realizarea unei monarhii de drept divin, care să reflecte măcar o mică parte din felul în care Dumnezeu conduce lumea. Referitor la problema autenticității, această scriere a stârnit numeroase îndoieli din partea criticilor. Se crede că toate aceste capitole au fost redactate de un călugăr admirator al lui Neagoe. Acest călugăr cunoscând viața lui Neagoe a putut contura și umple pagini care să-i corespundă vieții pe care a dus-o. Toate acele pasaje pur teologice par a fi redactate de un om cunoscător a teologiei și a vieții creștinești. Totodată, nu se neagă anumite pasaje cum că ar fi scrise de către Neagoe Basarab, însă cercetările criticilor ar îndrepta atenția mai mult spre ideea că cel care a scris a fost un călugăr. Neagoe Basarab a fost cunoscut pentru actele sale de binefacere, recunoscut ca un *ctitor* al Dionisului. Cea mai importantă donație a constat în racla Sfântului Nifon, un obiect de artă impresionant, trimis la Dionisiu în anii 1514-1515. În acea mănăstire athonită, se găsește portretul lui Neagoe împreună cu fiul său Teodosie. Astfel, cu această ocazie Neagoe îl întâlnește pe Manole din Corint, cel care avea să-i scrie *Învățăturile. Toate secțiunile Învățăturilor au fost deci compuse de Manole din Corint, probabil însă în mai multe ocazii, la cererea și prin urmare, din inițiativa și după directivele voievodului Țării Românești, Neagoe*[11].

Autorul Învățăturilor se dovedește a purta rasă și nu mantia domnească[12]. Numeroși critici se îndoiesc nu doar de originalitatea scrierii, ci și de faptul că ea ar fi fost scrisă de un călugăr și nu de însuși Neagoe Basarab. Toate aceste trimiteri exacte spre scrierile cu caracter religios, trezesc îndoieli, astfel încât se crede mai cu seamă că Învăță*turile* au prins contur sub condeiul unui călugăr anonim, care și-a dedicat o bună parte din vreme, scrierii acestor învățături.

Un capitol însemnat este cel referitor la primirea soliilor. Din această primire nu denotă puterea de care dă dovadă dom-

11 Zamfirescu, Dan, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Editura Minerva, 1973, p. 382.

12 *Ibidem, p. 33.*

nitorul, ci acurateţea și chibzuința acestuia. Astfel, în acest capitol Neagoe îl învață pe fiul său cum să primească soliile, cum să-i mulțumească și să le ofere recunoștință, indiferent de știrile pe care sunt nevoiți să le aducă. Acești așa numiți mesageri, trebuie primiți cum se cuvine, fiind poftiți la masă și dăruindu-le cele necesare. *Că cunoașterea și socoteala solului iaste cinstea. Și să aibă de toate de ajuns și să nu-i lipsească nici de mâncare, nici de băutură*[13].

Domnitorul îl povățuiește pe fiul său, nu doar să-i primească și să-i cinstească cum se cuvine, ci să aibă grijă și de cum se prezintă suita lui. *Decii, atuncea toți boierii voștri să fie strânși lângă voi și împodobiți frumos, cine cu ce avea mai bun și cu cai buni și îmbodobiți bine cu rafturi. Iar sfetnicii cei bătrâni niciodată de lângă tine să nu se dăzlipească*[14]. Astfel, soliile trebuie să vadă de bunăstarea domnitorului și să ducă mai departe cele văzute. Indiferent de scopul sosirii acestora, domnitorul povățuiește să fie primit cu brațele deschise, să i se ofere toate cele necesare, ca misiunea lui să poată fi îndeplinită. După plecarea și aflarea tuturor celor trebuincioase, se cuvine ca domnitorul să se consulte cu boierii săi și să le afle gândurile, pentru a pricepe toate cele nou aflate. *Și la Evanghelie încă grăiește Domnul nostru Iisus Hristot și zice: Amar celuia ce se sfătuiește singur și pre altul nu-l întreabă*[15].

Un alt capitol cu însemnătate este cel despre săraci și despre cum se face milostenie. Îl învață cum să câștige inima slugior și cum să le ofere de fiecare dată cele trebuincioase. Acest aspect de a avea grijă de cei săraci, de a le oferi cele necesare, reprezintă pentru domnitor o mare responsabilitate. Așadar, conducătorul trebuie să aibă grijă de săraci și de slugile sale *Că săracului deaca-i dai mila, el îți mulțumește numai o dată, iar sluga îți va mulțumi totdeauna, căci altă milă de la nimeni n-are făr numai la tine*[16].

Toate îndatoririle pământești își găsesc rezolvarea, însă cel ce trebuie să le înfăptuiască pe toate, devine responsabil atât pentru cei săraci, cât și pentru cei bogați. Cei uitați de soartă și de liniște sunt sub protecția conducătorului, care are datoria de a avea grijă de ei. Trebuie să-i trateze cu dreptate, să cugete asupra situației lor și să le îndulcească povara vieții. Toată avuția domnitorului, de la Dumnezeu este și nu se cade ca acesta să se înfrupte din preaplinul vieții și să uite de cei aflați în grija lui. Milostenia reprezentând o cheie a sufletelor, reușind astfel să câștige inimi și să ducă la îndeplinire viața care i-a fost sortită *...tu să te apropii către sfatul mieu și să-l asculți tuturor să împarți milostenie, ca să fii și tu miluit de fața Domnului nostru Iisus Hristos. Că mai bine iaste a face milostenie, decât a strânge avuție*[17].

Amintește în scrierea sa de Constantin cel Mare, de importanța sa istorică și de impactul pe care l-a adus în religie. Astfel, viața lui Constantin cel Mare reprezintă un model drept de urmat, unde

13 Basarab, Neagoe, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* Editura Litera, București, 2001, p. 185.
14 *Ibidem, p. 158.*
15 *Ibidem, p. 187.*
16 *Ibidem*, pp. 215-216.
17 *Ibidem, p. 216.*



momentele de răspântie reprezintă de fapt o apropiere de Dumnezeu. Odată ce i s-a arătat crucea pe cer, împăratul Constantin l-a cunocut pe Dumnezeu și și-a închinat întreaga viață Atotputernicului. *Cu acest semn vei birui pre toți vrăjmașii tăi: Iar el, numaidecât îl luo, cuțitul, și făcu o cruce de lemn și o puse într-o prăjină naltă și zise să o ducă tot înaintea oștilor*[18]. Astfel, putem vedea că nu fără scop a amintit de Constantin cel Mare, ci pentru a-i semnala fiului că o viață închinată lui Dumnezeu înseamnă sacrificiu, durere, dar cel mai de preț, bucurie. Viața împăratului Constantin cel Mare ar trebui fi un exemplu pentru fiul său care-i va urma la tron. Poporul are nevoie e un domnitor credincios cu frică de Dumnezeu și care să asculte de învățăturile primite. De altfel, împărățiile lumești tot ale lui Dumnezeu sunt, iar domnitorul nu este altceva decât trimisul Lui. *După aceasta, fiindcă mai înainte se spuse că Domnul trebuie să fie credincios lui Dumnezeu cum a fost Sf. Constantin, se intercalează brusc Viața Sf. Constantin și Elena și aflarea sfintei cruci, după care urmează alte 5 capitole biblice: Vesalom și lupta lui împotriva lui David și, în sfârșit, această primă carte se încheie cu câteva parabole din Varlaam și Ioasaf*[19].

Un alt aspect plin de învățăminte este acela de a-i aminti fiului că este unsul lui Dumnezeu și că slugile sale trebuie să-i recunoască și să respecte acest lucru. Pentru a nu-și pierde puterea, el trebuie să cârmuiască țara cu dreptate, cinste și dragoste, însă acest lucru se face doar dacă slujitorii

18 *Ibidem, p. 93.*

19 Cartojan, N., *Istoria literaturii române vechi, Dela origini până la epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu,* Fundația pentru Literatură și artă Regele Carol II, București, 1940, p. 43.

își respectă poziția și veghează asupra domnului. Astfel, domnitorul prin poziția sa trebuie recunoscut ca atare și trebuie să i se respecte fiecare ordin dat. *Drept aceia, fătul mieu, te dăşteaptă şi te socoteşte cu mintea ta şi să nu-ţi dai cinstea boierilor tăi: Că tu pui pre dânţii boiari, iar nu te pun ei pre tine domn, ci pre tine te pune Dumnezeu*[20]. Autorul amintește că fiecare trebuie să-și cunoască locul și să nu nesocotească rânduiala firii.

Imaginea domnului este asemănată cu cea a muntelui, înalt și demn, frumos și măreț. Acest codru are nevoie de slujitori potriviți pentru a-l curăța de uscături. Acești slujitori trebuie să îl înconjoare pe domn și să-i poarte de grijă pentru că domnul este cel privit și lăudat, însă el trebuie să asculte de sfetnici și dregători.

Ultimele două capitole, precum capitolele XI și XII reprezintă ultimele gânduri ale domnitorului, integrând și testamentul acestuia[21]. Presimțindu-și sfârșitul el a căutat să aducă anumite lămuriri cu privire la rânduielile pe care urmașii săi ar trebui să le îndeplinească după ce acesta intră în neființă.

În capitolul al XI-lea, Neagoe Basarab își sfătuiește fiul să nu fie pizmăreț, pentru a primi la rândul său mila lui Dumnezeu. *Sensul cuvântului pizmăreț este acela de ţinere minte a răului*[22], iar fiul trebuie să știe că iubirea și dulceața vorbelor are însemnătate în fața slujitorilor săi, dar în special în fața lui Dumnezeu. *Că eu am auzit de nişte oameni foarte înţelepţi şi temători de Dumnezeu lăudând mai mult bunătatea şi îndulcirea, decât răutatea şi amărăciunea*[23].

Conștient de iminentul sfârșit, acesta caută să pună într-o bună rânduială toate lucrurile pământești și îl povățuiește pe fiu să țină cont de sfaturile date până acum. Toate aceste învățăminte au fost acumulate în timp, soarta împingându-l să cunoască din frumosul și urâtul acestei lumi. În aceste capitole testamentare se poate observa luciditatea, resemnarea și liniștea scriitorului în fața morții. Fără să se lamenteze, el caută să pună în rânduială treburile țării, întrucât va da seamă la Judecată pentru deciziile pe care le-a luat ca domn al țării.

În capitolul al XII-lea, numit *Pentru pecetluirea cărţii aceştiia* este capitolul final al scrierii, dedicat atât fiului, cât și domnilor și boierilor, ca un testament solemn. Dispozițiile pe care domnitorul le lasă, fac trimitere la pomenirea sa după ce va trece la cele veșnice, respectând rânduielile creștine. Totodată le cere iertare și le amintește să aibă milă, să domnească cu blândețe și dreptate, și nu în ultimul rând îi îndrumă spre a se smeri și pentru a-i da laudă Domnului. Smerit și căutându-și liniștea, el nu se va pierde în deșertăciunea vieții, ci caută liniștea de dincolo de moarte *Că pentru voi m-am silit şi m-am nevoit, şi acum, la sfârşit, deaca sfârşiiu, iar plecai fața mea spre dragostea dumneavoastă. Că eu nu mă socotescu a fi vreun înţeleptu, sau să aibu minte desă-*

20 Basarab, Neagoe, Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, Editura Litera, București, 2001, p. 219.

21 Zamfirescu, Dan, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Editura Minerva, 1973, p. 345.

22 *Ibidem*.

23 Basarab, Neagoe, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* Editura Litera, București, 2001, p. 235.



vârșită, sau să fiu cu vreo vrednicie întregu sau slujitoriu și îngăduitoriu lui Dumnezeu, ci suntu mai păcătos decât toți câți suntu născuți pre pământu[24].

Dragostea și mila se împletesc în scrierea lui Neagoe Basarb. Universul său este închinat Divinității și nu se abate niciodată de la rânduiala creștinească. Trupul și sufletul flămânzesc după Dumnezeu, iar fiecare act pe care-l săvârșește este făcut cu chibzuință și cu îndurare. Conștient de puterea pe care o are asupra celorlalți, el nu se pierde cu firea și încearcă să ia decizii cu limpezimea minții și cu curăția sufletului. Astfel, în timpul domniei sale, a fost pus în fața a numeroase ispite, iar izbăvirea lor a însemnat ascultarea de cele sfinte.

Secolul al XVI-lea reprezintă un reper în istoria literaturii române vechi deoarece la acea vreme Învățătu*rile* ni se fac cunoscute.

24 *Ibidem, p. 265.*

Un aspect interesant constă în relația dintre gândirea politică și cugetarea religioasă. P.P. Panaitescu amintește evaziv despre această contradicție. De altfel, *Învățăturile* reprezintă un cumul de texte inspirate din scrierile cu caracter religios. După cum se poate vedea în lecturarea scrierii, acestea au rolul unor învățături și nu al unor predici. Nu se vorbește nicăieri de părăsirea scaunului domnesc, mai mult face referire la întărirea pe care urmașii o pot dobândi de pe urma *Învățăturilor.* Scriitorul dă scrierii *un sens moral și nu ascetic*[25] și îndeosebi se pune accentul pe unirea cu Dumnezeu și întărirea sentimentului religios. Chiar dacă la o primă impresie, pasajele religioase inundă în pilde și trimiteri la scrieri din Sf. Scriptură acestea sunt amintite cu scopul de a-l ajuta pe domnitor să-și purifice mintea și să poată lua cele mai corecte decizii.

În cele din urmă, scriera lui Neagoe Basarb ne oferă o vizune asupra anilor săi de domnie, nu doar din perspectivă istorică și politică, ci și morală. Chiar dacă această scriere este privită ca o compilație, având surse multiple, ea ne trezește interesul indiferent de timpul lecturării. Aspectele cheie sunt cele dedicate Divinității, domnitorul ținând cont de statutul său de muritor și se lasă consumat de nevoia de a împărtăși cât mai multe lucruri în ultimul timp rămas. Devine conștient de faptul că nu va putea domni veșnic, însă își găsește alinare în brațele Bisericii, sperând să-și găsească liniștea după moarte. Toate gândurile sunt îndreptate spre fiul său Theodosie, dar nu uită nici de boierii săi, care au căutat de-a lungul timpului să-l sprijine și să-i ofere cât mai multe sfaturi. Astfel, după moartea sa, fiul este încredițat acestor boieri, care au avut grijă și de el pe timpul domniei și speră ca toate acele gânduri din scriere, să trezească în ei mult mai multă chibzuință și dreptate. Iubirea și frica de Dumnezeu să-i ghideze în luarea deciziilor și toate ispitele să fie depășite cu înțelepciune.

Neagoe amintește de pilde cu un subiect potrivit contextului, pentru a aduce cât mai multe exemple concrete, astfel încât cei care vor citi, vor putea lua drept povață din scrierile respective. Pe tot parcursul lucrării, amintește de importanța lui Dumnezeu în viața sa de conducător și de fapul că trebuie să-și dedice întreaga viață poporului și Divinității. Înțelepciunea lui Neagoe s-a acumulat pe parcursul anilor de domnie, vreme în care a gustat din dulceața și amărăciunea vieții. Fiecare etapă din viață a însemnat o nouă experiență, o nouă șansă de a se îndrepta și de a putea face mult mai mult bine în viitor.

Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie este o lectură fructuoasă, din care rămâi cu multe învățăminte, chiar dacă contextul istorico-politic nu mai este același. Conceptele de bază pot fi urmate și astăzi cu același freamăt al inimii și te ghidează în drumul pe care îl ai de parcurs.

25 Zamfirescu, Dan, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, Editura Minerva, 1973, p. 165.

Bibliografie

Corpus texte

Basarab, Neagoe, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Editura Litera, București, 2001.

Referințe critice

Bârsănescu, Ștefan, *Pagini nescrise din istoria culturii românești, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.*

Cartojan, N., *Istoria literaturii române vechi, Dela origini până la epoca lui Matei Basarab și Vasile Lupu,* Fundația pentru Literatură și artă Regele Carol II, București, 1940.

Demostene, Russo, *Studii și critice: Un catalog de mss grecești,* Editura Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, București, 1910.

Grecu, Vasile, Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie (1512-1521). Versiunea grecească editată și însoțită de o introduere și traducere în românește de Vasile Grecu, Editura Monitorul oficial și imprimeriile Statului, București, 1942.

Ianoși, Ion, *Literatură și Filosofie,* Editura *Minerva,* București, 1986.

Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie, cu o prefață de N. Iorga, Editura Societății Neamul Românesc, Vălenii de Munte, 1910.

Piru, Al., Literatura Română veche, Editura Pentru Literatură, București, 1962.

Procopovici, Alexe, Introducere în studiul literaturii vechi, Editura Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1922.

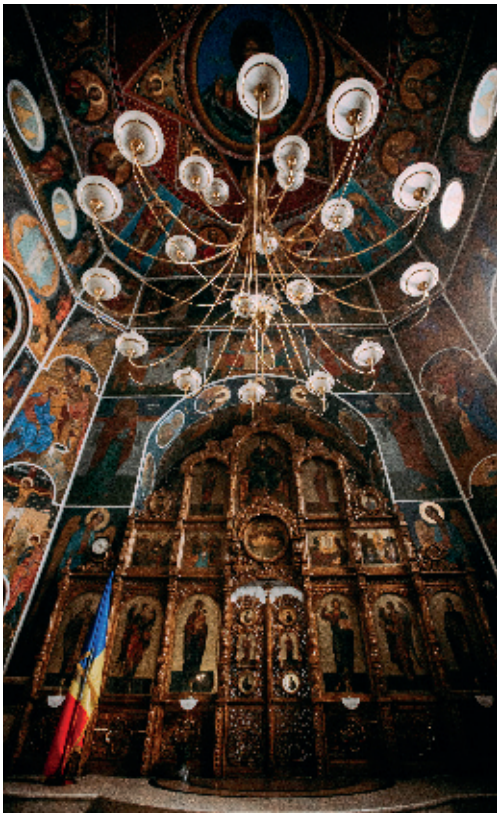
Russo, D., Studii Bizantino-Romîne, Editura Tipografia Gutenberg, București, 1907.

Sfinți români și apărători ai legii strămoșești, Editura Institutul biblic și de misiune al B.O.R., București, 1987.

Zamfirescu, Dan, *Neagoe Basarab și învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate,* Editura Minerva, 1973.

Webografie

Hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 8-9 iulie 2008, Agenția de știri BASILICA, 9 iulie 2008, accesat în 25 iunie 2022.



5. Necesitatea și roadele pelerinajului. Forme incipiente de pelerinaj creștin.

Florin Cosmin IACOB
Masterand Facultatea de Teologie Ortodoxă Dumitru Stăniloae Iași

În România de dinaintea anilor nouăzeci, datorită strictului regim de supraveghere a populației, fenomenul pelerinajelor era atent urmărit de autoritățile statale, iar slujitorilor Bisericii Ortodoxe li se cerea în mod special să nu încurajeze astfel de manifestări, Biserica fiind privată de mijloacele și modurile necesare organizării pelerinajelor în interiorul țării și cu atât mai mult înafara acesteia. Patriarhia Română și centre ei eparhiale nu dispunea nici de personal calificat și nici de agenții de turism religios care să deservească o astfel de necesitate spirituală a credincioșilor. De-a lungul a peste treizeci de ani care au trecut de atunci, în România viața religioasă a credincioșilor ortodocși a cunoscut o efervescență care a cuprins întreaga națiune. Au apărut numeroase școli și facultăți de teologie ortodoxă, mânăstiri și lăcașuri de cult noi, spații filantropice, instituțional Biserica și-a regândit și adaptat Statul de organizare și funcționare la noile dimensiuni sociale, culturale și politice, Patriarhia a înființat noi centre eparhiale în țară și străinătate, a canonizat sfinți noi pentru a exprima identitatea lui Hristos în noile dimensiuni ale lumii de azi. Migrația ca rezultat al globalizării, care a generat adevărate spatii de trăire și viețuire românească în diferite alte țări din lume, a extins odată cu ființa neamului românesc și fibra credinței sale. Astfel, Biserica Ortodoxă din România deleagă azi reprezentanții săi în toate părțile lumii unde viețuiesc credincioșii ortodocși români.

Astfel statul de Biserică națională care definește prin organizarea și funcționarea ei Patriarhia Română, a rămas viabil și caracterizează în continuare lucrarea misionară a Bisericii care rămâne întotdeauna și peste tot alături de credincioșii ei.

Unul din mijloacele prin care Biserica Ortodoxă din România a reușit îșI păstreze și să continue lucrarea misionară de propovăduire a lui Hristos precum și de înfăptuire a lucrării Duhului Sfânt în spațiul liturgic, este pelerinajul. Astfel, încă de la începutul anilor nouăzeci pelerinajele religioase din spațiul ortodox românesc, datorită deplinei libertăți religioase pe care a oferit-o noua structură politică, dar și mobilității persoanelor facilitată de dezvoltarea rețelei de transporturi, a reanimat vechile locuri de pelerinaj și a condus la apariția altora noi cum este, spre exemplu, mormântul lui Arsenie Boca din cimitirul Mânăstirii Prislop.

Acestea sunt motivele pentru care în prezenta lucrarea am abordat pelerinajul ca eveniment și act misionar al Bisericii Ortodoxe de pretutindeni. Totodată, am pus în lumină și dimensiunile pelerinajului romano-catolic spre a evidenția frământările persoanei umane care caută calea prin care să-și odihnească sufletul în Dumnezeu și să și-l hrănească cu hrana pe care postmodernitatea nu i-o poate oferi. Această abordare, în opinia noastră, face ca studierea pelerinajului, înțeleg ca atribut al umanității, să rămână mereu de actualitate, deoarece căutarea, aflarea și rămânerea în dimensiunea sacrului definește fundamental lucrarea pelerinului. De altfel, este o lucrare pe care credincioșii creștini au practicat-o ca mijloc de zidire sufletească și de întâlnire cu Hristos încă de la începutul Bisericii. Pelerinajele pe care le realizau pentru a ajunge la mormintele martirilor, unde înălțau rugăciuni lui Dumnezeu convinși fiind că aceștia sunt mijlocitori în ceruri pentru ei, au contribuit la întărirea credinței în lucrarea Bisericii și în viața veșnică, pentru că moartea biruită de Hristos nu mai avea puterea de a trece în neființă pe om și, astfel, însăși trupurile sfinților și martirilor deveneau altare și lăcașuri din care izvora harul lui Dumnezeu.

Termenul de pelerin desemnează în latină pe cel care călătorește, pe „cel ce se duce într-o țară străină și se stabilește acolo pentru un timp”[1], punând accentul pe imaginea persoanei aflată pe cale. În lucrarea de față intenționăm să punem în lumină geografia pe care pelerinajul o desenează în spațiul spiritual al persoanei umane, care , deși rămâne în principal tot o călătorie, dar care se realizează dincolo de cele materiale, evidențiază modul în care pelerinajul se referă la întâlnirea și rămânerea în prezența lui Dumnezeu care se înfăptuiește printr-o deplasare liturgică, cu ajutorul duhului Sfânt, în spațiul Bisericii. În acest context, pelerinajul reprezintă starea naturală de călător a persoanei umane aflată pe cale spre Dumnezeu, persoană care știe deja pe unde, către ce și pentru ce merge. Cu alte cuvinte, deși în trup pelerinul se află în deplasare, în duh acesta rămâne statornic în credința sa. Totodată, pelerinajul se constituie ca experiență particulară din viața religioasă manifestată colectiv. Prin urmare, principalele atribute ale acestui fenomen religios sunt reprezentate de caracterul său fizic, exprimat prin mișcarea pe orizontală efectuată fizic de persoana umană și de dimensiunea sa spirituală care îl desenează pe verticală ca mișcare de înălțare duhovnicească. Aceste aspecte, care pun în evidență modul în care prin pelerinaj spațiul uman exterior se împletește cu spațiul interior al persoanei umane, relevă faptul că pelerinajul este un element reglator între oameni și între oameni și Dumnezeu. Prin urmare, caracterul dinamic ce definește pelerinajul relevă rolul său major în realizarea universului uman tocmai datorită capacității de a rămâne un fenomen permanent deschis.

Motivele pentru care am realizat această lucrare sunt multiple. Toate edifică ideea că pelerinajul face parte integrantă din lucrarea mântuitoare a Bisericii creștine care propune persoanei umane a-L cunoaș-

1 Călătorie rituală făcută de credincioși, individual sau în grup, într-un loc sfânt (Ierusalim, Lourdes, Mecca)”, *Pelerinaj*, disponibil la: https://dexonline.ro/definitie/pelerinaj, accesat 24.05.2023.

te pe Dumnezeu pentru în vederea în vederea îndumnezeirii întregii creații. Ca ființă creată cu această menire, omul dintotdeauna a fost preocupat de această cunoaștere. Acesta este motivul pentru care Biserica, ca spațiu de lucru al lui Dumnezeu în lume, îi propune omului să participe și să se implice în realizarea acestui act gnoseologic suprem, prin întâlnirea cu Absolutul în fața icoanelor, a moaștelor în chipurile sfinților înduhovniciți către care îi îndeamnă să peregrineze pentru a descoperi, prin lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu, dimensiunile îndumnezeitoare și co-generatoare de Viață veșnică. În acest sens, am pus în lumină milostivirea și bunătatea lui Dumnezeu care a oferit omului posibilitatea ca prin pelerinaje să-și poată căuta mângâierea și salvarea pe care dorește să o dobândească în momentele dificile ale vieții. De aceea am arătat că locul de pelerinaj cel mai important nu este acela în care sunt cele mai multe moaște de sfinți și martiri ori icoane făcătoare de minuni și ape vindecătoare, ci acel loc îl reprezintă Mormântul Domnului și Mântuitorului Iisus Hristos, unde an de an se pogoară în chip minunat Lumina Sfântă a Învierii[2]. O minune elocventă care se înfăptuiește în cadrul liturgic ortodox.

Totodată am urmărit să reliefez modul în care anumite pelerinaje reușesc să atragă mase enorme de pelerini prin intermediul media, având în spate, în principal motivații de alt gen decât cele religioase, cum se întâmplă spre exemplu la Șimleul Silvaniei unde se manifestă o puternică mișcare revizionistă spre deosebire de cele de la Maglavit sau la mormântul lui Arsenie Boca: „Pelerinajele sânt centre de putere religioasă (spirituală) în care râuri de oameni, prezenți în flux constant, cheltuiesc sume de bani și dispun de timp, nu întotdeauna unul ritual, timp pe care-l pot investi dezinteresat. Pasiunea, emoția, entuziasmul sunt deja prezente la apel în orice pelerinaj, masele sunt pregătite pentru a primi mesaje cu încărcătură sacră sau patriotică. Iar Sacrul, cu majusculă, a făcut parte mereu din structura intimă a oricărei puteri seculare. Chiar și pelerinajele cele mai „religioase“ cu putință, se înscriu în jocul de putere și influenta al puterilor locale, regionale, naționale și uneori chiar transnaționale. Ele aduc împreună diverse forme de birocrație, reguli, partide, personalități locale, care nu ezită să folosească în scop personal o parte din repertoriul religios și istoric deja constitut.”[3] Incontestabil, pelerinajele sunt influențate atât de către autoritatea bisericească, cât și de către mass-media.

Pe de altă parte, pelerinajul manifestă un puternic caracter ecumenic reprezentând mijloace importante de mediere și degrevare a tensiunilor interconfesionale. Această caracteristică reiese din descrierea modului în care este diluat sensul pelerinajului. În acest sens, întâlnim cazuri în care fenomenul pelerinajului este deformat pe de o parte tocmai de aceia care ar trebui să susțină și să consolideze acest mod de exprimare a credinței, adică de către slujitorii bisericești și, pe de altă parte, de genul de pelerini care

2 Dumitru Neagu, *Cele trei minuni ale lui Hristos din fiecare an. Gânduri de pelerin*, Ed. Printech, București, 2016, p. 48.

3 Cristian Ionașcu, *Hram Nicula. Ortodoxia trăiește în noi*, în *Dilema*, 9/2008.

în numele credinței se alătură evenimentului în care văd un melanj de magie și miracol, de turism și timp liber. Dar, mai mult decât atât, am urmărit să punem în lumină, faptul că fenomenologia pelerinajului este legată de sfințirea vieții. Că, de fapt, calea pelerinului este o înălțare spirituală care culminează în Liturghie unde redimensionează și transfigurează ființa umană.

Așadar, lucrarea de față își propune să:

- evidențieze faptul că pelerinajul constituie una dintre principalele căi de cunoaștere a lui Dumnezeu;
- releve modul în care locurile de pelerinaj reprezintă spații de manifestare și revelare a lui Dumnezeu;
- să precizeze rolul pe care îl are pelerinajul în consolidarea vieții duhovnicești;
- definească felul în care creează spații de comuniune și comunitate umană;
- argumenteze necesitatea cunoașterii locurilor de pelerinaj autentice ca spații de educație religioasă și propovăduire a Cuvântului dumnezeiesc;
- enumere elementele care alterează valorile specifice pelerinajului;
- precizeze diferențele dintre pelerinajul din spațiul creștin ortodox și cel catolic;
- descrie ceea ce face ca un pelerinaj să fie autentic;
- și să arate că finalizarea pelerinajului trebuie să fie reprezentat de transformările interioare generatoare de sens și nu de contabilizarea ori radiografierea minunilor.

Până în prezent, în România s-au realizat mai multe cercetări referitoare la fenomenul pelerinajelor, dintre care amintim lucrarea exhaustivă a sociologului Mirel Bănică, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în Romania contemporană*,[4] care, printr-o abordare academică, realizează o hartă completă a acestui spațiu religios. În lucrarea de față însă, noi ne propunem să studiem pelerinajul ca fenomen religios manifestat în spațiul catolic și ortodox. De asemenea, specificăm faptul că ne vom rezuma la pelerinajul creștin prezent în spațiul european[5] și cel național românesc din dorința de a realiza o expunere sintetică adresată atât credincioșilor creștini cât și laicilor care își doresc să descopere rolul și dimensiunile pelerinajului.

Mesajul principal al lucrării este legat de prezentarea pelerinajului ca eveniment misionar. De aceea nu avem pretenția că subiectul este tratat în acest studiu într-un mod atotcuprinzător, ci, doar că îl vom prezenta, pe cât ne stă în putință, din perspectiva titlului în care ne dorim să încadrăm prezenta lucrare, adică a relației dintre spațiul de pelerinaj ortodox și cel catolic, perspectivă în care, apreciem, vom afla suficiente elemente de interes pentru a păstra vie și prin demersul nostru, atenția asupra acestui fenomen religios care este cunoscut și exprimat ca pelerinaj.

---

4 Mirel Bănică, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Ed. Polirom, Iași, 2014.

5 Preot Ștefan-Gabriel Caraș, *Aspecte misionare ale pelerinajului în creștinism*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2023, p. 20.

În urma cercetării noastre ne propunem să concluzionăm asupra modului în care persoana umană relaționează atât cu semenii pelerini, cât și sacrul. Prin urmare, pelerinajul, se constituie într-un liant care întărește edaficul comunional uman. Legăturile pelerinilor cu arhitectura peisajelor care se deschid de-a lungul căii de pelerinaj fac ca atenția acestora față de natură să sporească. De asemenea, pelerinajul disciplinează și educă persoana umană în care dezvoltă atenția, toleranța și responsabilitatea, ceea ce reprezintă etape pregătitoare, în cazul unui creștin, pentru întâlnirea cu Dumnezeu.

Ca fenomen uman ancestral, în credința creștină pelerinajul își trage practica din Vechiul Testament unde este descrisă peregrinarea poporului iudeu prin pustiu timp de patruzeci de ani. Este o peregrinare prin pustiul Sinai care prefigurează drumul lui Hristos spre Golgota. În fapt, pelerinajul evreiesc, devenit o practică religioasă a poporului evreu ca sărbătoare a Paștelui, prin Răstignirea Domnului Iisus Hristos, a devenit un model de pelerinaje spre Cer pentru credincioși creștini, pentru că, cu prilejul sărbătoririi Paștelui evreiesc pelerinajul este un act religios mântuitor care a fost desăvârșit de însuși Mântuitorul Iisus Hristos.

Pentru primele secole creștine pelerinajul a reprezentat o constantă care a pus în mișcare în mod regulat mase mari de oameni din toate categoriile sociale. Înțeles în principal ca o călătorie sacră acest fenomen a pus în lumină dorul nestins al ființei umane de Dumnezeu. Acest adevăr relevă importanța pe care o are pelerinajul pentru viața fiecărei persoane umane. În acest sens, un exemplu elocvent este împărăteasa Elena care a practicat pelerinajul pentru a descoperi Crucea pe care s-a răstignit Domnul Iisus Hristos, ca cel mai de preț loc spiritual al pelerinajului.

Capacitățile sapiențiale, curative, miraculoase și paliative ale sfintelor moaște, ale icoanelor și sfinților care *locuiesc* în locurile spre care migrează pelerinii pentru a se întâlni cu Dumnezeu pun în lumină motivele pentru care credincioșii participă la pelerinaj și relevă faptul că pelerinajul este un generator uimitor de sfințenie palpabilă. În acest fel, în esență, pelerinajul este un *locus* de unde se manifestă sacrul. Cu toate acestea, aflat sub influența curentelor de gândire postmoderne, omul de azi, marcat profund de globalizare și consumism, se apropie în număr tot mai mare de aceste spații distincte ale geografiei spirituale, însă printr-o abordare culturală și seculară[6]. În spațiul creștin românesc, moaștele, icoanele și sfinții pe care le venerează credincioșii constituie adevărate lucrări mărturisitoare ale Bisericii. Prin intermediul acestora credința credincioșilor din toate confesiunile sporește și aceștia înfloresc ca niște vlăstare în trunchiul viței. În România contemporană duhovnici ne canonizați a căror sfințenie este dovedită de minuni, dau naștere unor noi pelerinaje după cum se întâmplă cu mormântul părintelui Arsenie Boca[7]. Prin urmare, pelerinul este un căutător de sfințenie pe care o vede ca izvor al libertății.

6 Dumitru Neagu, *op. cit.*, p. 50.

7 George Enache, Adrian Petcu, *Părintele Arsenie Boca în atenția Poliției Politice din România*, Ed. Partene, Ploiești, 2011, p. 29.

De aceea, chiar și adevărurile instituționalizate și devenite cutume, un pelerin le poate depăși. Această atitudine specifică pelerinilor trebuie interpretată în cheia dorului de Dumnezeu care relevă omului aflat pe calea sfințeniei darul viziunilor și profețiilor ce atenționează și pregătesc lumea de mâine față de amenințările care iau naștere încă de azi, și nu ca infirmări sau confirmări oficiale ale unor autorități fie ele chiar și dintre cele mai solemne.

Analiza pelerinajului ca fenomen religios în spațiul interconfesional ortodox și catolic, a condus la evidențierea diferențelor de organizare a acestor Biserici. Astfel, Biserica Ortodoxă, din punct de vedere administrativ nu este organizată ca un stat, spre deosebire de Romano –Catolicism care își are centrul administrativ la Vatican. Cu toate acestea, și în spațiul ortodox întâlnim Muntele Athos care, administrativ, deține o autonomie fața de Statul grec, fără însă ca peninsula să fie un Stat în sine. În schimb, atât Vaticanul, cât și Athosul constituie spații de pelerinaj de o importanță majoră pentru amibele confesiuni creștine, deși, spre deosebire de Vatican, în Athos prevalează practica rugăciuni în detrimentul administrației.

Prin compararea comportamentului pelerinilor ortodocși și catolici s-a concluzionat că în spațiul catolic pelerinii sunt mult mai ordonați decât pelerinii din spațiul ortodox. De altfel acest aspect este evident și în modul de organizare și funcționare a spațiilor care mobilează economic și administrativ astfel de activități, ceea ce face ca pelerinajele catolice să fie mult mai prezente în viața spirituală și culturală a comunității de credință. Aceste concluzii sunt rezultatul statisticilor care arată că pelerinajele din lumea catolică beneficiază de un număr mult mai mare de participanți, ceea ce arată faptul că Vaticanul reușește să motiveze mult mai bine pe membrii Bisericii Catolice în promovarea propriilor locații de pelerinaj pe care le folosesc în vederea maximizării mesajului petrin sau însăși dimensiunea catolică în sine a Bisericii în dauna celorlalte atribute care o caracterizează în mod egal.

În acest fel observăm că Biserica Catolică știe să pună în valoare mult mai bine decât Bisericile ortodoxe locurile de pelerinaj, deoarece în țara noastră, spre exemplu, teofanii de genul acelora de la Maglavit au intrat într-un con de umbră, care a făcut din acest important loc de pelerinaj din perioada interbelică, un frumos loc de viețuire monahală lipsit de activitatea de pelerinaj.

În spațiul romano-catolic spre deosebire de cel ortodox locurile de pelerinaj sunt promovate ca spații de dialog ecumenic. Biserica Romano-Catolică pretinde că este promotoarea și susținătoarea pelerinajelor universale. Pelerinajul de la Taizé conferă Bisericii Catolice o recunoaștere interreligioasă și fac din ea un model misioanr la nivel mondial. Acest statut este rezultatul unei organizări amănunțite în vederea studierii vieții religioase. în acest sens sunt de aminti Birourile Medicale care se ocupă de cercetarea vindecărilor minunate care apar odată cu marile pelerinaje catolice. Biserica Vaticanului consideră că aceste cercetări sunt benefice consolidării și mărturisirii credinței prin eliminarea oricărui tip de suspiciune care ar plana asupra minunilor înfăptuite

în cadrul unui pelerinaj. De fapt, lucrările cu care se ocupă acest tip de birouri sunt un răspuns adresat îndoielilor și negațiilor seculare care discreditează și nesocotesc valorile sacre ale locurilor de pelerinaj.

Cu toate că romano-catolicismul are reușite atât de extraordinare în spațiul misionar referitoare la integrarea pelerinajului în contextul trăirilor religioase ale creștinilor, dacă revenim la pelerinajul de la Medjugorje, ca un exemplu pe care l-am mai prezentat, observăm că autoritatea bisericească, din motivele deja discutate precum și unor dimensiuni pastorale, generează confuzie în sufletele credincioșilor pe care au datoria să le mântuiască.

Pentru a pune în lumină, faptul că pelerinajul comportă mai multe sensuri, urmărim să arătăm cum că procesiunile urbane și rurale cu icoane miraculoase sau cu moaște de sfinți, care au caracterizat dintotdeauna viața creștină, constituie un fel de lucrare pe care omul, care rămâne prin definiție un călător spre sacru, o adresează lui Dumnezeu din propria sa inițiativă, ceea ce relevă pelerinajul are trei dimensiuni fundamentale: căutarea lui Dumnezeu, întâlnirea cu Dumnezeu Salvatorul și minunea. De fapt, miracolul ca rezultat al tuturor eforturilor pe care pelerinul le aduce ca ofrandă conferă reziliență fenomenului. Faptul că minunea lipsește, că se lasă așteptată sau că se împlinește reprezintă argumente suficiente pentru ca spațiul sacru să devină un râvnit loc de pelerinaj.

Biserica Romano-Catolică, spre deosebire de Biserica Ortodoxă, adaugă tezaurului ei duhovnicesc pe lângă moaștele, sfinți și icoane, credința credincioșilor practicanți care se închină acestora, insistând că problemele lumii pot fi depășite astfel prin puterea lui Dumnezeu și lucrarea credincioșilor care se articulează lucrării divine[8].

Practica pelerinajului, pe de altă parte, generează tendința de ideologizare a moaștelor, a icoanelor, a sfinților și a locurilor unde au trăit sau se află actualmente acestea, tinzând să pună în umbră lucrarea lui Dumnezeu. Este un minus care relevă extremele pelerinajului despre care ne propunem să vorbim în acesta lucrare pe care Biserica l-a evidențiat, din experiența ei, în mod constant de-a lungul veacurilor. Spre exemplu, pentru a ne face înțeleși, este de ajuns să amintim motivațiile care au contribuit la ceea ce istoria numește Cruciade, care, de fapt, la baza lor au fost prezentate ca pelerinaje de eliberare a celor mai sfinte locuri ale creștinătății de sub stăpânirea păgânilor ignoranți. Reducând ideea la spațiul de credință creștin ortodox românesc, în opinia noastră, ar fi necesar ca autoritatea bisericească să argumenteze distinct ce caracterizează în mod special un pelerinaj prin canonizarea părinților și slujitorilor bisericești către care credincioși peregrinează mișcați în mod supranatural de credința creștină. În acest sens este necesară preocuparea pentru pregătirea ghizilor care să argumenteze pelerinilor rolul, importanța și dimensiunile pelerinajelor, încât aceștia, fie credincioși fie turiști, să înțeleagă și să recunoască minunile lui Dumnezeu.

Prin urmare, pelerinajul înseamnă în

8 Christine Chaillot, *Rolul imaginilor sfinte și cinstirea icoanelor în Bisericile Ortodoxe Orientale, Presa universitară clujeană*, Cluj-Napoca, 2018, p. 59.

esență parcurgerea drumului către Dumnezeu[9]. De aceea pelerinajul, dincolo de forma sa exterioară, alcătuită din spații, locuri, sfinți, moaște, icoane care îi conferă carnea geografiei lumești, comportă fundamental o indiscutabilă formă de exprimare interioară pe care Biserica, prin lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt o propun credinciosului în Sfânta Liturghie unde așteaptă Hristos în mod fizic în chipul Sfintei Euharistii. Din punct de vedere teologic acesta este cel mai important pelerinaj pe care îl are persoana umană de realizat, pentru că în sine pelerinajul își atinge ținta în măsura în care apropie pe om de Dumnezeu la nivel ontologic. Biserica însă propune lumii un pelerinaj după modelul Întrupării lui Hristos care necesită împroprierea desăvârșită a Acestuia în ființa umană, cu alte cuvinte îndumnezeirea.

Potrivit învățăturii de credință, Biserica Creștină relevă astfel cele două dimensiuni fundamentale ale pelerinajului: formal și autentic. Pelerinajul formal este reprezentat, credem noi, de pelerinul care călătorește de dragul peisajului, a diversității culturale, a dimensiunilor estetice pe care le întâlnește în căutarea timpului pierdut de-a lungul vieții. Un simplu excursionist care își dorește să ajungă pe Everest, undeva sub stele, cât mai aproape de cer. Pelerinajul autentic, în schimb, este singura, unica, cea mai importată călătorie pe care o trăiește o singură dată și pentru ultima dată. Este propria viață. Dar nu viața dintre naștere și moarte, ci viața care a dobândit sens, care s-a articulat lucrării dumnezeiești, care știe de unde vine și știe unde se duce. Nemurirea desăvârșirii și împlinirii divine. Prin urmare pelerinajul este o extindere a spațiului bisericesc care se manifestă ca o prezență a lucrării lui Hristos în lume *extra Ecclesia muros*. De aceea are un puternic și permanent caracter misionar pe care Biserica l-a conștientizat mereu.

În realizarea acestei dimensiuni autentice a pelerinajului, trebuie ținut cont de apropierea pelerinului de Dumnezeu care este adesea împiedicată tocmai de către cei care ar trebui să rămână în exprimarea autentică a pelerinajului, precum și de către aceia care sunt interesați să dezvolte spațiile consumiste, generatoare de venituri consistente. De aceea, din structura fenomenologică a pelerinajului fac parte atât cei care îl administrează în numele lui Dumnezeu, cât și aceia care îl susțin în numele câștigului material. Sunt elemente pe care, în opinia noastră, este necesar să le evidențiem în lucrare de față, deoarece astfel de abordări conferă în mod cert, din punct de vedere cantitativ, o superioritate netă pelerinajului turistic prin comparație cu pelerinajul religios.

Din punctul de vedere al Bisericii Creștine, ceea ce conferă distincție, solemnitate, pioșenie și profunzime pelerinajului religios, atribute care îl definesc ca eveniment misionar net superior oricăror alte tipuri de fenomene și acte umane, constă în perspectiva îndumnezeirii pe care nici un tip de organizare turistică nu o poate conferi, indiferent de complexitatea ei culturală ori de bogăția de evenimente pe care le conține în portofoliu. În înțelesul său religios, mai ales în cel din spațiu creștin, pelerinajul

9 Mirel Bănică, *Toate pelerinajele au ceva în comun: bucuria pelerinilor*, în *Candela Moldovei*, an XXVII, nr. 9-10, 2019, 1-7, p. 5.

rămâne o metodă sublimă prin care omul se apropie și se îmbogățește atât de Dumnezeu cât și de semeni, atât în spațiul confesional ortodox, cât și în cel catolic.

Cu toate acestea, pelerinajul ca act și spațiu religios ce aparține lucrării mântuitoare a Bisericii nu reprezintă o lucrare obligatorie pentru creștini, ca în alte religii, pentru că, deși deține capacitatea de a produce în interiorul lumii și a persoanei umane schimbări fundamentale, fiind caracterizat în principal de dimensiunea sa misionară, poate propune omului perspectiva mântuirii fără însă să îi confere certitudinea dobândirii acesteia.

Sintetizând, considerăm că cercetarea de față întreprinde o radiografie succintă a fenomenului pelerinajelor din spațiile ortodox și catolic, evidențiind necesitatea unei astfel de abordări în spațiul misionar ortodox. Considerând că în acest fel atingem obiectivul acestei lucrări exprimat în titlu, nădăjduim că concluzia finală contribuie la întărirea credinței creștine din spațiul interconfesional ortodox și catolic.

I SCOPUL, NECESITATEA ȘI ROADELE PELERINAJULUI

În ziua de azi, în care mijloacele de comunicare și transportul au facilitat și au îmbunătățit mișcarea bunurilor și persoanelor într-un mod atât de rapid care acum un secol era imposibil de imaginat, fenomenul pelerinajului, ca expresie a unei mișcări permanente, nu este un fel de modă, ci expresia unei necesități umane înrădăcinată în adâncul istoriei lumii. acesta este prin definiție un act religios prin care sunt exprimate, ca în toate manifestările religioase, sentimentele religioase ale persoanei umane. De aceea, deși pelerinajul rămâne în esența sa o expresie a credinței, în general, însă, el este o căutarea a lui Dumnezeu care este izvorul și sensul credinței. Prin urmare, este o manifestare personală care se realizează într-un mod comunional ce include mai multe specifice experienței umane de viață, fără a fi expresia exactă a unora dintre ele, precum harisma chemării divine, căutarea și cunoașterea lumii și a lui Dumnezeu, întâlnirea cu sacrul ș.a. asemănătoare care însă nu pot fi catalogate ca simple superstiții. De aceea este o parte integrantă a vieții credinciosului creștin ca viziune a lumii prin ochii unor modele de sfințenie pe care Dumnezeu i le propune acesteia.

Ca atare, fiecare creștin trebuie să cunoască starea de pelerin pentru a deveni capabil să caute pe Dumnezeu. Paolo Giuriati considera pelerinajul o experiență care se desfășoară în ființa umană atunci când aceasta simte cu putere necesitatea de a-L descoperi într-un mod mult mai concret pe Dumnezeu în propria lume[10]. Această observație arată că menirea pelerinajului este dată de felul în care acest fenomen uman îmbogățește viața persoanei umane în toate dimensiunile ei îmbunătățind astfel atât relația omului cu Dumnezeu, cât și cu semenii. De aceea, pentru credincioșii creștini însuși Hristos este un pelerini, pelerinul suprem, „Cel care nu are unde sa-si plece capul” (Matei 8, 20).

10 *Pelerinajul - călătorie spre viața de sfințenie*, disponibil la: http://www.crestinortodox.ro/religie/pelerinajul-calatorie-spre-viata-sfintenie-91071.html, accesat 23.05.2023.

Pelerinajul deschide persoanei umane o perspectivă inedită astupară propriei vieți. Dimensiunea interioară care îl motivează om să realizeze o călătorie de pelerinaj este dragostea acestuia pentru Dumnezeu. Experiența cotidiană a vieții relevă acest aspect, deoarece după cum știm, omul motivat de iubire depășește orice obstacol și este disponibil să facă orice efort pentru a întâlni persoana iubită. Cu cât drumul pare a mai lung, iubirea devine și mai motivantă pentru cel ce iubește și face din persoana celui îndrăgostit un martir al iubirii. Datorită acestui aspect pelerinajul a fost considerat o jertfire de sine, prin insistența și privațiunile pe care pelerinul este dispus să le îndure, precum abstinența personală ori diverse rituri de purificare și alte numeroase fapte de dăruire. Prin urmare, ca act de credință săvârșit în spațiul creștin, pelerinajul se prezintă ca mijloc de curățire, de îndumnezeire și de mântuire. De aceea, pelerinul realizează această călătorie sacră dintr-un motiv religios cunoscând că roadele sufletești și trupești pe care le va dobândi vor fi pe măsura pregătiri sale sufletești de a-L rămâne alături pe cale alături de Hristos.

De-a lungul acestei căi pelerinul creștin învață cum să se articuleze necesităților și impedimentelor pe care le întâlnește în viața personală. Vindecări minunate, pacea sufletului și întărirea propriei credințe sunt numai câteva dintre cele mai cunoscute elemente care alcătuiesc fenomenul religios al pelerinajului, care, în sine, ca act religios, devine un spațiu comunional unde persoanele umane sunt egalizate de imperiul momentului întâlnirii cu Dumnezeu.

1.1. **Definirea pelerinajului**

Dacă ne amintim mereu că Biserica este cea care dă orientare și plinătate vieții creștine, astfel că, în acest context am putea vorbi limpede despre „drumul către biserica din parohie”[11] ca fiind un „pelerinaj continuu” sau un „pelerinaj liturgic”[12], care conferă conținut și valoare vieții noastre de zi cu zi[13]: „Pe lângă pelerinajele mai apropiate sau mai îndepărtate de locul de viață, există și o abordare pur spirituală a pelerinajului, mai ales în rezultatele lui, prin participarea la Sfânta Liturghie ortodoxă, care nu trebuie să fie redusă nici la o simplă participare fizică, nici la una exclusiv spirituală [...]. Prin sfințire (n.n.), fiecare biserică devine altar al prezenței lui Hristos, prin moaștele mucenicului care L-a urmat pe Hristos până la capăt. În concluzie, însăși construcția bisericii devine loc de pelerinaj, adică de întâlnire cu Hristos, cu sfântul mucenic și implicit cu semenii care urmează aceeași cale [...]. De aceea, în linii mari, fiecare Altar se prefac în loc de pelerinaj pentru că este un loc al prezenței lui Dumnezeu și fiecare Sfântă Liturghie o invitație adresată membrilor

11 „Odată sărbătoarea terminată, pelerinul nu se «revarsă» în practica săptămânală și duminicală, fiind vorba deci de o practică profund individuală. Ceea ce arată că situația actuală din Ortodoxie converge, din anumite puncte de vedere, către cea din societățile occidentale, unde se constată același tip de dereglare instituțională între participarea la slujbă și practica religioasă «personalizată», din afara «zidurilor» Bisericii oficiale, la propriu și la figurat”, Mirel Bănică, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2014, p. 16.

12 Vezi semnificația acestei expresii la Pr. Dan Sandu, „Pelerinajul – călătorie spre viața de sfințenie”, în: *Teologie și Viață*, Anul X (LXXVI), 2000, 7-12, p. 78.

13 „Viața omului este o călătorie continuă a cărei finalitate este împărăția cerurilor, respectiv întâlnirea cu Dumnezeu”, *Pelerinajul este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu*, cf. https://www.centruldepelerinaj.ro/articol/pelerinajul-este-un-raspuns-al-omului-la-chemarea-luidumnezeu (pagină accesată în 12.10.2019).

comunității creștine de a lua parte la acest pelerinaj. În felul acesta, pentru cei care nu pot participa la pelerinaje la anumite locuri sfinte, biserica le oferă posibilitatea de a înțelege și culege roadele pelerinajului”[14].

1.2. **Pelerinajul: argument și necesitate**

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel avea să întregească această imagine, spunând, că de fapt, Biserica însăși este pelerină[15]: „Taina de la Emaus arată că pelerinajul s-a transformat în Euharistie și templu viu, în Biserică, iar Biserica este pelerină, călătorind spre Înviere și pregustând viața veșnică a Împărăției cerurilor (Evrei 12, 22-23; 13, 14). Astfel, omul, ființă creată după chipul lui Dumnezeu Cel sfânt, găsește în sfințenie sensul ultim și deplin al existenței sale”[16].

Așadar, acest parcurs spre veșnicie va fi împlinit prin-un efort susținut de a ajunge, cât ne stă în putință, la bisericile din parohiile noastre, la mănăstirile din țara noastră, la catedralele chiriarh ale care adăpostesc sfinte moaște și, nu în ultimul rând, la locurile sfinte precum Ierusalimul, Athosul, Egiptul și Muntele Sinai, Capadocia etc., conturându-se în acest fel pelerinajul nostru duhovnicesc de creștini desăvârșiți[17]: „Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit (subl. n.), credința am păzit” (II Timotei 4, 7).

Caracterul profund spiritual al vieții creștine însuflețite de tensiunea eshatologică dintre acel „deja, dar nu încă”, ne arată că omul este într-o continuă dinamică duhovnicească, într-un urcuș neîntrerupt spre cer, spre cetatea eternă despre care vorbește Fericitul Augustin (†430), drumul fiecăruia dintre noi către veșnicie reprezentând în același timp apropierea de fratele nostru, distanțele fiind anulate în cele din urmă în întâlnirea cu el; astfel, „pelerinajul” tinde să devină o cale spre Dumnezeu, pe care o parcurgem împreună cu ceilalți[18]: „«Nu avem aici cetate stătătoare, ci păşim spre cea viitoare, fără a ajunge la ea înainte de moarte. Această împreună călătorie a credincioșilor își ia puterea și se arată mai ales prin sinaxa euharistică. Dumnezeiasca Euharistie este pentru Sfinții Părinți un sfânt «synodos», - o împreună călătorie a celor de pe pământ spre cer, sau a oamenilor spre îngeri, a lumii văzute spre cea nevăzută»[19]. [...] Dar e în

14 Pr. Dan Sandu, *Pelerinajul – călătorie spre viața de sfințenie*, în: *Teologie și Viață*, Anul X (LXXVI), 2000, 7-12, p. 78.

15 „Pelerinajul însuși reflectă nu numai realitatea fundamentală a Bisericii, popor al lui Dumnezeu efectuând pelerinajul vieții, ci încă mai mult realitatea umanității însăși, totalitatea oamenilor în drum spre tainicul de dincolo de lume. Acest misterios de dincolo al umanității se poate vedea și trăi oarecum în pelerinaj”, Virgil Elizondo, Christian Duquoc, în: *Concilium*, nr. 266, Paris, 1996, p. 8 (număr tematic dedicat pelerinajului), cf. †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Călătorie sfântă pentru comori sfinte – înțelesul și folosul pelerinajului – (Capitolul VIII)”, în: *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*, Trinitas, Iași, 2007, pp. 147-148, p. 148, n. 4.

16 †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Călătorie sfântă pentru comori sfinte...”, pp. 146-147.

17 „Pelerinajul face parte din viața creștinului indiferent de destinație”, Diac. Andrei-Mihai Zaieț, „Argument”, în: *Ghidul pelerinilor în Țara Sfântă, Peninsula Sinai și Iordania*, Basilica, București, 2016, p. 5.

18 „*Experiența sacrului este una eminamente personală*, iar drumul parcurs poate fi pretextul sau catalizatorul unei transformări a individului sau chiar a unui extaz mistic, așa cum s-a întâmplat cu Saul pe drumul Damascului”, V. L. Beloiu, *Miracolul în viața omului modern: o monografie sociologică a pelerinajului*, Christiana, București, 2015, p. 38.

19 Ierom. Grigoriu, Ἡ θεία λειτουργία τῆς Εὐχαριστίας τοῦ Θεοῦ, Atena, 1971, p. 85, cf. Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 68.

același timp și o anumită întâlnire între cele de pe pământ și cele din cer, care trebuie să sporească neîncetat”[20].

„Căutarea” Împărăției lui Dumnezeu (Matei 6, 33) în sens propriu, dar și figurat, aceasta ar fi descrierea pelerinajului. Pelerinii încearcă să găsească în viața lor trecătoare viața veșnică nemuritoare, să facă o punte între pământ și cer, între lumea spirituală și cea materială. A fi pelerin înseamnă a merge în locuri străine cu scop spiritual pentru a-L descoperi pe Dumnezeu sau a te apropia de El.

Cuvântul „peregrines”, per și ager în limba latină, înseamnă peste câmp, teritoriu, țară și are sensul de a colinda, a rătăci în depărtări și definește un călător care pleacă din locurile natale în altă țară. În Vechiul Testament pelerinajul era un ritual ce se îndeplinea la sfârșitul călătoriei. „Peregrinus” devine „pelegrinus” în Epoca Medievală căpătând sensul de călător care se îndreaptă către un loc sacru. În zilele noastre asistăm la o nouă schimbare de sens al cuvântului „pelerin”, acesta devenind un turist religios ce vizitează obiective religioase.

În ortodoxie pelerinajul este un act liturgic prin care omul, aflat în căutarea lui Dumnezeu, a sfințeniei, întreprinde o călătorie sfântă, în care are loc o înnoire sufletească. Prin pelerinaj se intensifică credința având ca efect sporirea duhovnicească a pelerinilor. Este considerat un mijloc de pastorație foarte eficient care adună în comuniune oameni din diferite medii, fiecare cu particularitățile lui, care se influențează unii pe alții cu efect intercultural. Pelerinajul este și un act pedagogic, o adevărată școală a credinței, un pedagog al răbdării și un învățător al rugăciunii. Pelerinul întreprinde un act misionar, când la întoarcere duce la casa sa ceea ce a dobândit pe cale. Putem vorbi și despre un impact economic pentru că pelerinii oferă ofrande, bani, în semn de recunoștință, de mulțumire. Pelerinajul este o căutare și o găsire a lui Dumnezeu, un act profetic ce simbolizează reuniunea tuturor în împărăția lui Dumnezeu.

Religiile lumii prezintă ritualuri de pelerinaj din cele mai vechi timpuri. Putem remarca chiar „universalitatea pelerinajului”, cu particularități specifice epocilor istorice și culturilor locale.

1.3. Pelerinul ca element de îmbogățire a spiritualității umane

În Vechiul Testament singura dată când omul nu-L caută pe Dumnezeu este atunci când petrece cu El în Grădina Edenului. După momentul căderii lui Adam și Eva are loc o recăutare, fiecare generație încercând să se reconecteze și să-L găsească. Avraam este cel care răspunde chemării lui Dumnezeu, iese din casa sa și călătorește în necunoscut, cu credință peregrinează până ajunge în Țara Făgăduită. Exodul evreilor din robia egipteană timp de patruzeci de ani așază în istoria lor cele trei sărbători pelerinaj ce se păstrează până azi[21].

Însuși Iisus Hristos a participat la pelerinajul la Templul din Ierusalim, la vârsta

20 Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, p. 68.

21 † Petroniu Florea, *Nestemate din comoara credinței*, Ed. Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2007, p. 5.

de doisprezece ani și pe parcursul activității sale publice. Împreună cu Apostolii călătorește, este pe cale și este însăși Calea, Adevărul și Viața. După Înviere El îi însoțește pe Luca și Cleopa. Se descoperă în Taina Euharistică a Frângerii pâinii. Hristos Pelerinul însoțește în biserică pe toți cei ce-L caută călătorind spre viața veșnică a Împărăției cerurilor.

Istoria pelerinajului creștin își are începutul prin descrierea din anul 333 d.Hr. a unui pelerinaj la locurile sfinte de către un pelerin anonim, fapt stipulat în lucrarea Ad Loca Santa. Sunt prezente și în alte relatări din perioada bisericii primare precum cel al lui Eusebiu de Cezareea, a Egeriei, a Fericitului Ieronim , câteva elemente comune și anume: participarea la Sfânta Liturghie, citirea din Sfânta Scriptură, rugăciuni și meditații. Observăm în timp și o diversificare a locurilor de pelerinaj, Țării Sfinte adăugându-i-se mănăstiri din Egipt, orașele Roma și Constantinopol, Grecia. Acest fapt de datorează în primul rând libertății religioase oferite prin decretul din 313 de la Mediolan al Sfântului împărat Constantin cel Mare.

Oamenii pornesc în pelerinaj mânați de scopuri și motivații dintre cele mai diverse. Am identificat cincisprezece dintre acestea, cele mai frecvente sunt acelea de înnoire spirituală, de întărire a credinței, de rezolvare a unor probleme, de pocăință ori recunoștință.

Pentru o încercare de clasificare a pelerinajelor am folosit criterii similare clasificării turismului religios de către cercetătorii din domeniul geografic. După vechime, mijloacele de transport utilizate, distanța parcursă, scop, locurile vizitate, modul de organizare, numărul de participanți, sunt câteva dintre criteriile de ordonare a pelerinajului.

Pelerinajul începe cu o pregătire, mai îndepărtată, apoi mai apropiată, materială și spirituală. Pelerinii țin post, se roagă, se spovedesc, cer binecuvântarea duhovnicului, dar și se informează, fac bagaje. Parcurgerea drumului e o altă etapă în care se roagă pentru sine, pentru familie, pentru alții. Harul apropie oamenii, aduce o bucurie a prezenței lui Hristos, conciliază și reconciliază. La întoarcere sufletele pelerinilor radiază bucuria întâlnirii sfințeniei. Împărtășind altora propria experiență, ei devin misionari. Pelerinajul transformă viața omului făcându-l pe acesta părtaș la un timp și spațiu sacre, o pregustare a vieții veșnice. Prin pelerinaj se revigorează viața spirituală, se întărește credința, este un factor de unitate și de păstrare a identității naționale.

În pelerinaj se petrece o succesiune de momente, un șir de acțiuni ritualice care întăresc credința: se înconjoară biserica, se ating icoanele și sfintele moaște, au loc stropiri cu apă sfințiți, veghează, se participă la slujbe.

Mai repede sau mai târziu se observă efectele pelerinajului atunci când acesta se încheie. Roadele sunt de natură spirituală, dar pot fi și materiale. Pe lângă efectele duhovnicești și pe plan social pelerinajele consolidează unitatea dintre oameni. Este

un adevărat eveniment misionar prin care ne influențăm reciproc, transformându-ne într-un mod clar[22]. Pelerinajul este un eficient mijloc de pastorație, poate insuficient folosit în parohiile noastre.

Pelerinajul în România a cunoscut din vechime o dinamică și o dezvoltare constante. Ele reflectă starea de religiozitate a românilor. Pe lângă locurile de pelerinaj tradiționale: Moisei, Nicula, Iași, București s-au adăugat altele noi: Bârsana, Prislop.

Pentru a veni în sprijinul preoților în vederea organizării unor pelerinaje am adunat câteva sfaturi practice privind pregătirea lor, de la bagaje la norme de comportament.

Cercetarea pelerinajului este importantă din mai multe aspecte. Este un act complex, reflectă societatea și ajută la înțelegerea ei, arată raportul dintre tradiție și inovație în general, a bisericii în special, oglindește influența modernității asupra comunității Bisericii și a sentimentului religios. Religiozitatea este subiectivă, iar pelerinajul este o manifestare a acestei religiozității individuale și colective. Reflectă societatea românească actuală din punct de vedere politic, cultural, economic, este necesar pentru cunoașterea și interpretarea acestui fenomen religios.

1.4. Pelerinajul și calea spre mântuire

Pelerinajele, dat fiind faptul că reprezintă în ele însele evenimente extraordinare, de o importanță deosebită, de o solemnitate aparte, trebuie pregătite, pe de o parte, din punct de vedere duhovnicesc (în sensul că au o finalitate eminamente liturgică), dar și din punct de vedere practic[23], vizând întâi de toate, o bună organizare, o bună desfășurare și o finalitate impecabile[24]: „Sunt persoane care înainte de pelerinaj se pregătesc sufletește, se mărturisesc la preotul duhovnic de la care iau și binecuvântare pentru pelerinaj; atitudinea este una smerită pentru că emoția vederii sau revederii locurilor de pelerinaj duce la o astfel de stare”[25]. De asemenea, între pregătirea pelerinajului și studiul Scripturii există o legătură esențială: „Sintagma cheie a textului, «după Scripturi» (iuxta Scripturas), care apare din primul enunț, se referă, pe de o parte, la pregătirea pentru pelerinaj printr-un studiu atent (diligentius), de ani de zile, al Sfintelor Scripturi, iar, pe de altă parte, la modul de stabilire a itinerariului (ita erat mihi iter)”[26].

Prin urmare, orice tip de denaturare a adevărurilor esențiale legate de aceste re-

22 Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație*, Ed. Renașterea, Clu-jNapoca, 2003, p. 78.

23 „1. «Pregătirea (materială și spirituală) - creștinul vizualizează mental locul unde dorește să ajungă, apoi se informează. Pentru a avea folos duhovnicesc, depune un efort: post, rugăciune, spovedanie, luând și binecuvântarea preotului duhovnic»”, V. L. Beloiu, *Miracolul în viața omului modern...*, p. 39, n. 70.

24 „Astfel, Daniil consemnează în lucrarea sa numărul mare al celor pentru care Ierusalimul a fost și va fi întotdeauna un punct de atracție. Însă această călătorie nu poate fi făcută repede și la întâmplare, ci cu inima smerită și cu dragoste, după cum spune starețul Daniil”, A. E.Văraru, „Egumenul Daniil – autor, personaj și pelerin”, în: *Pelerinajul egumenului Daniil în Țara Sfântă (1106-1108)*, p. 15.

25 *Pelerinajul este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu*, cf. https://www.centruldepelerinaj.ro/articol/pelerinajul-este-un-raspuns-al-omului-la-chemarea-luidumnezeu (pagină accesată în 23.05.2023.).

26 Cornelia Lucia Frișan, „*Note de traducător*”, în: *EGERIA - Peregrinatio ad loca sancta: (Itinerarium et Missa) = Pelerinaj în Locuri Sfinte: (Itinerariu și Liturghie) A. D. 381-384*. Ediția a IIa, coordonată și îngrijită de Andrei Mărcuș, revăzută, corectată și completată cu textul latin de Cornelia Frișan, și cu un studiu critic asupra liturghiei la Ierusalim al pr. José Raymundo de Melo S.J, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 16.



alități spirituale, precum și greșita lor înțelegere (aspecte semnalate deja), dincolo de inerentele exagerări ce pot apărea în cadrul unor astfel de evenimente, ar putea fi, pe de o parte, rodul ignoranței, iar pe de alta, se datorează faptului că despre valențele și sensurile adânci[27] ale acestor două momente liturgice atât de importante din viața Bisericii nu s-a discutat și nu s-a scris îndeajuns, chiar dacă „bibliografia dedicată pelerinajelor este una imensă”[28].

În context misionar ortodox, pelerinajul comportă toate aceste dimensiuni deja prezentate, dar, mai mult decât atât, reprezentarea tuturor frământărilor pe care credinciosul le aprofundează de-a lungul drumului spre mântuire. Altfel spus, pelerinajul, pentru misionarul ortodox și credinciosul creștin, înseamnă identificarea căii pe care o are de parcurs de-a lungul frământărilor individuale pe care le trăiește spre a se întoarce în casa părintească din care a plecat, pentru a își descoperi identitatea pe care nu pântecul matern i-o oferă, ci izvorul patern care l-a generat pentru lumea în care s-a născut. Prin urmare, misionarul ortodox este un liturghisitor și practicant ale cărui argumente spirituale trebuie să exprime, pentru fiecare individ care călătorește din motive religioase în această lume, modul în care a călători reprezintă întoarcerea la Hristos, întoarcere pe care omul o are de parcurs aflat în această viață între devenire și responsabilitate.

II FORME INCIPIENTE DE PELERINAJ CREȘTIN

Chiar de la începutul istoriei sale, omul a fost un permanent căutător al lui Dumnezeu. În limba latină termenul care desemnează pelerinul este „palmarius” adică

27 „După cum constată universitarul ieșean A. Netedu, problematica practicilor religioase ale românilor în relație cu «modernismul» societății a fost deja subiect de studiu al sociologiei românești, dar lipsesc cercetările aprofundate privind pelerinajul religios”, M. Bănică, *Nevoia de miracol...*, p. 11.

28 M. Bănică, *Nevoia de miracol...*, p. 10.

„cel care vine de la Locurile Sfinte și poarta ramuri de finic". Mai târziu acest termen a intrat în limba română sub forma „palimar", adică persoana care îngrijește de biserica, cel care sta în locul sfânt și duce în consecința o viață sfântă. Toți termenii care se refera la aceasta activitate, de altfel, au semnificația de mișcare dinspre ceva spre altceva. În limba greacă, spre exemplu, „proskinisis" se refera la închinare, adorare, devoțiune activă, în sensul ca se fac anumite mișcări, cum ar fi plecăciunea, îngenuncherea sau efectuarea unor gesturi liturgice; „xeniteia", care are cam același sens, respectiv mișcare, provine de la „xenos" (străin, necunoscut), ce desemnează mișcarea unei persoane străine spre o alta persoana străină, spre o alteritate, a nu sta într-un singur loc.

Pornind de la ideea pelerinajului ca mișcare prin excelență, teologul Michel Stavrou afirma că însuși termenul „anastasis" pe care îl cunoaștem ca semnificând „înviere" și care înseamnă la ultima analiza ridicare, sculare, mișcare în sus, conduce spre ideea că învierea este un pelerinaj pe verticală. De altfel, Hristos însuși se definește ca pelerin, ca „Cel care nu are unde sa-si plece capul" (Matei 8, 20). Latinescul „peregrinus" are conotație similară, cu referire expresia la ceea ce se întâmpla de fapt în actul pelerinajului, respectiv despărțirea de cineva pentru a se îndrepta spre un alt loc. De la aceste rădăcini s-a preluat în limbile europene termenul de pelerinaj: pelerin în franceză, *pilgrim* în engleză, *pilger* în germană și *pelerin* în română. În limbile orientale, *hag* în evreiește și *hig* în arabă, noțiunea de pelerinaj are un înțeles cu mult mai personal, respectiv o persoana care merge de jur împrejur, a înconjura, a merge în jur.

Din perspectiva teologica, tendința omului spre Dumnezeu, căutarea Lui își are rădăcinile în zorii umanității: singurul moment în care ființa umana nu a fost un pelerin a fost în Paradis, adică în prezența lui Dumnezeu pe Care nu trebuia sa-L caute, caci trăia în prezența Lui. Îndată după săvârșirea păcatului inițial, omul a fost cel care a produs ruptura, înstrăinarea de Dumnezeu, apoi îndepărtarea de voința Lui și, în consecință, tragica pierdere a lui Dumnezeu. Din acel moment omul se străduiește cu eforturi neînchipuite sa revină la starea de comuniune inițiala, sa elimine ruptura și sa vindece rana. Cel mai adesea, la nivel individual, vindecarea acestei râni duce automat la crearea alteia, necesara, ruptura de lumea materiala, lumea lucrurilor vizibile cu toate preocupările cuprinse în ea, pentru a rămâne cu Dumnezeu. Problema priorităților devine de aici înainte chestiunea vitala și motivația pelerinului.

Pelerinajul da persoanei umane o alta înțelegere a propriei vieți spirituale. Ceea ce li determina pe om sa plece în pelerinaj este în primul rând dragostea pentru Dumnezeu. Chiar în viața de zi cu zi avem experiența depășirii oboselii și a oricărei preocupări atunci când suntem motivați de iubire; pentru a ajunge la persoana iubita nici o cale nu este prea lunga, nici un efort prea mare. Mai mult chiar, cu cat călătoria este mai anevoioasa cu atât iubirea se dovedește mai profunda pentru cel pe care li caută. Din acest motiv cei mai mulți vad în pelerinaj un sens al jertfei, o forma de abstinenta, de purificare și de dăruire de sine. Astfel, pelerinajul ca act religios devine în tradiția creștina un act cu valoare mântuitoare.

2.1. Pelerinajul în timpul Bisericii Primare

În tradiția iudaică, pelerinajul apare ca o obligație dată de Moise. Prin Moise, Dumnezeu a spus poporului său să meargă la templul din Ierusalim pentru a-l onora de trei ori pe an. Prin urmare, pentru evrei era obligatoriu să facă un pelerinaj la templul din Ierusalim, deoarece în templu puteau sta în prezența lui Dumnezeu. Pelerinajele se făceau în principalele sărbători evreiești, în special în timpul Paștelui, după porunca lui Dumnezeu. Se estimează că în timpul secolului I d.Hr. Paștele a atras aproximativ două sute cincizeci de mii de pelerini la Ierusalim. Era un număr uriaș de oameni dacă ne gândim că la acea vreme orașul avea doar vreo cincizeci de mii de locuitori[29]. Ocupația romană făcuse străzile relativ confortabile și sigure, iar acest lucru a încurajat pelerinajul, care era și o modalitate de afirmare a identității naționale evreiești. Cu toate acestea, revoltele și rebeliunile împotriva puterii Romei au avut loc adesea în timpul pelerinajului, deoarece nu era doar un eveniment religios, ci și politic, arătând străinilor unitatea poporului. Pelerinajul evreiesc era guvernat de reglementări stricte privind puritatea, condiție în care trebuiau să fie toți pelerinii, altfel nu puteau intra în templu și astfel participa la sacrificiile rituale. Rabinii stabiliseră regulile care garantează puritatea. În oraș s-au stabilit trasee separate rezervate pelerinilor și o lege prevedea că, în perioada sărbătorii, întreg orașul Ierusalim era curat. Pelerinii aveau obligația de a oferi templului primele roade ale pământului și, pentru că mulți stăteau pentru perioade îndelungate de timp, li s-au construit unități de cazare speciale, în timp ce legi speciale reglementau închirierea caselor pelerinilor și controlau șederea acestora la Ierusalim[30].

Acest pelerinaj obligatoriu s-a încheiat cu distrugerea templului, care a avut loc în anul 70 d.Hr., când datoria de a merge ca pelerini la templu și de a aduce jertfe lui Dumnezeu a devenit lipsită de sens. În același timp, pelerinaje voluntare în alte locuri sfinte au devenit dificile. Nu numai că s-a încheiat pelerinajul, dar și distrugerea a provocat și sfârșitul castei preoților, care și-a exercitat până atunci puterea hierocratică asupra întregii societăți. Acesta a fost sfârșitul unității politice evreiești, care a fost construită în jurul templului[31]. În secolele următoare, nostalgia templului a însemnat și nostalgia unității politice a poporului evreu. Deși pelerinajul nu a mai fost făcut, dorința pentru el a rămas. Nici astăzi evreii nu pot accesa locul unde se afla templul, dar după 1967 au început din nou pelerinaje la Ierusalim, pentru a vizita orașul și a se ruga împotriva zidului de Vest, cel mai apropiat punct de locul templului însuși. În 2013, aproximativ un milion de evrei au călătorit la Ierusalim.

Prima încercare a Bisericii de a evita secularizarea, influențele și tentațiile acestei lumi a luat încă de la început forma fugii de lume, căutarea singurătății, pe care aici noi

29 M.I. Macioti, *Pellegrinaggi e giubilei. I luoghi del culto*, Laterza, Roma-Bari, 2000, 59-78, p. 70.

30 *Ibidem*.

31 P. Lillo, *Ebraismo ed islamismo: tensioni monistiche ed aperture pluralistiche*, in: Cardia C. (ed.), *Studi in onore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 499-504.

o înțelegem ca alegerea acestora de a pleca într-un pelerinaj, departe de lume, în aflarea sensului adcesteia de la Dumnezeu. Primii eremiți au părăsit lumea și au devenit *pelerini rătăcitori*, în dorința realizării unei vieți cât mai aproape de perfecțiune, în acord cu învățăturile lui Iisus Hristos. în secolul al IV-lea al erei creștine, de exemplu, Ava Arsenie, dorind sa se învrednicească de viață perfecta asculta îndemnul unei voci tainice: „fugi de lume și te vei mântui". Câțiva ani mai târziu aceeași voce i-a șoptit „fugi de oameni, iubește tăcerea, roagă-te neîncetat, fii liniștit (isihia n.n.) caci acestea sunt izvoarele vieții fără de păcat"[32]. Ei deveneau astfel pelerini căutători în pustiu. Ce căutau ei în deșert? Era împărăția lui Dumnezeu cea pierduta cu mult timp înainte și care devine scop al existentei oricărui creștin, un ideal care nu a fost niciodată static ci dinamic, valabil de-a lungul întregii vieți.

Cel mai cunoscut exemplu al lepădării tuturor lucrurilor pentru a peregrina după Hristos, a tuturor bogațiilor, chiar și lepădarea de țară pentru a trăi o stare spirituală mai înaltă, a fost Avraam (Facerea 12,1-4): „Iar Dumnezeu I-a spus lui Avraam: pleacă din pământul tău, din neamul tău din casa tatălui tău către pământul pe care Eu ti-l voi arata... Eu voi binecuvânta pe cei ce te binecuvântează și voi blestema pe cei ce te blestema; și prin tine toate neamurile pământului se vor binecuvânta. Iar Avraam a plecat, după cum ii spusese Domnul; Avraam era de 75 de ani când a plecat din Haran" (Geneza 12:1-3). Ce vârsta înaintata pentru a pleca într-o călătorie grea, cu dificultăți nenumărate și, totuși, Avraam pleacă în acest „pelerinaj" fără nici cea mai mica rezerva, iar plata pe care Dumnezeu i-o rezerva este mare: devine „părinte a multe neamuri".

Chiar daca nu știa nici măcar în care direcție trebuia să meargă (Evrei 11, 1-8), Avraam urma voia lui Dumnezeu, cum avea să o facă și când i s-a cerut să-l sacrifice pe unicul său fiu, contrar promisiunii anterioare de a deveni părintele lui Israel.

Din aceasta se poate observa că locurile de pelerinaj nu sunt alese arbitrar de oameni. În cele mai multe cazuri ele sunt alese de Dumnezeu însuși prin descoperire miraculoasă, prin viziune, sau printr-o persoană sfântă și sunt rânduite să devină loc de pelerinaj. Exemplul lui Avraam a fost fidel urmat de Sfinții Apostoli care au plecat la propovăduire în lumea întreagă, să-L vestească pe Iisus pe Care Îl cunoscuseră și Care fusese pentru o vreme „pelerin" printre oameni. Necunoscutul, primejdiile, greutățile nu puteau constitui un obstacol în calea chemării lor.

Cu vremea, pelerinajul a devenit mai mult un act limitat în timp decât o stare de viață, un eveniment căruia i se imprima anumite exigente ce țin de potențialul economic al pelerinului sau societății în care acesta viețuiește. Totuși fenomenul în sine nu trebuie să devină un apanaj al călătoriilor de plăcere, așa cum o fac turiștii care se îndreaptă spre anumite locuri destinate distracțiilor. Creștinismul a văzut și vede în pelerinaj o stare care durează viață întreagă, ființa umană fiind privită ca trecătoare

32 Stareţul Tadei de la Mânăstirea Vitovnița, *Cum îți sunt gândurile așa îți este și viața*, Ed. Predania, București, 2010, p. 179.

pe acest pământ. Idealul creștinului este de a părăsi locul pământesc pentru o stare și un loc superioare, așa cum se vede din textul Sfântului Apostol Pavel: „Așadar voi nu mai sunteți străini și călători (așa cum suntem pe pământ n.n.), ci împreună locuitori cu sfinții și membri ai casei lui Dumnezeu, zidită pe temelia Apostolilor și a proorociilor, Iisus fiind piatra cea din capul unghiului, întru care toate s-au unit și cresc în templul sfânt al Domnului. Pe care și voi sunteți zidiți ca locuri de sălășluire a lui Dumnezeu în Duhul" (Efeseni 2, 19-22). Se poate vedea din acest text că acoilo unde este prezent un sfânt, Dumnezeu întreit în persoane sălășluiește în el și toți sunt chemați sa se împărtășească de El. Transpare din aceste versete dorința puternică după tărâmul pierdut, dar, de data aceasta, într-o interpretare spirituală inspirată. De aceea, trecerea pe pământ este un fel de oprire temporară în drumul pelerinului spre împărăția cerurilor.

Dincolo de aceasta abordare spirituală, există și o necesitate fizică manifestată ca o căutare a unui loc sfânt (loccum sanctum), locul unde Dumnezeu și-a imprimat prezența în mod evident. În acest sens, Michel Stavrou a identificat trei tipuri de pelerinaj ca fiind foarte însemnate:

- Locurile Sfinte Biblice;
- Martiriile și relicvariile;
- Locurile unde au trăit sau trăiesc persoane sfinte.

În primul caz, cea mai însemnată atracție pentru Locurile Sfinte o reprezintă mormântul gol al lui Iisus Hristos. Spre acesta au fugit primii ucenici împreună cu femeile mironosițe pentru a se convinge nu atât de dispariția lui Hristos, cat de certitudinea ca El trăiește, că este viu. La Locurile Sfinte au fost organizate vizite chiar de la început pentru a confirma minunea și astfel pentru a întări credința primilor pelerini creștini. Prezența femeilor care au văzut că „a înviat", precum și prezența îngerilor pelerini la mormânt pentru a vesti și altora, apoi promisiunea că „Îl veți vedea în Galileea" dădea sens și finalitate eforturilor lor.

Este necesar totuși să accentuăm că nu mormântul însuși făcea pe oameni să vină, ci Persoana care îl consacrase și evenimentul extraordinar al Învierii care avusese loc acolo, astfel încât era evident că prezența divină devenise cel mai important lucru. Mormântul devenise „locul sfânt" datorita unui act extraordinar: Învierea, respectiv prezența lui Hristos[33].

La scurt timp pelerinajul a devenit una dintre modalitățile prin care primii creștini adorau cele doua elemente definitorii ale creștinismului: crucea și învierea, Muntele Golgota și Mormântul Domnului. La acestea s-au adăugat mai târziu Muntele Măslinilor, Gradina Ghetsimani, Lacul Gheizerit, Raul Iordan și altele.

Cel mai însemnat rol în dezvoltarea pelerinajelor la Locurile Sfinte l-au avut împăratul Constantin și mama sa Elena. În secolul al IV-lea împărăteasa însăși a făcut o vizită la Locurile Sfinte, a descoperit crucea Mântuitorului Hristos și, pe locul acela, a zidit o biserică. Astfel, pelerinajul a căpătat o altă conotație: oferirea de ajutor material

33 Pr. Prof. Dr. Daniel Benga, *Ethosul creștinismului antic*, curs master, București, 2016, p. 5.

ca o contribuție personală adus locului sfânt sau, după caz, unor persoane sărace, ceea ce spiritualiza actul material al deplasării.

Vizite la mormintele martirilor sunt menționate cu mult timp în urmă, încă din secolul II (aprox. 155-160), când se vorbește despre episcopul Policarp, unul dintre primii martiri ai Bisericii, al cărui mormânt a început să fie venerat la scurt timp după moarte. Pe continent, cele mai timpurii călătorii cu scop religios sunt întreprinse de Apostolii Petru și Pavel la Roma, pentru ca prin prezența lor acolo, însăși cetatea Romei să devina loc de pelerinaj.

Nu este nici o îndoiala că întreaga creație este destinată vieții veșnice, pentru că este opera lui Dumnezeu. Omul a fost cel care a deturnat sensul firesc pentru care a fost zidită, acela de a fi îndreptată spre Dumnezeu. Solidaritatea omului cu restul creației a făcut ca păcatul inițial să se extindă și asupra creației și implicit să fie chemată să se sfințească și să se înveșnicească, dar prin om și odată cu omul. Omul poartă prin urmare responsabilitatea călăuzirii creației pentru a o face loc al sălășluirii lui Dumnezeu[34].

Că locurile nu sunt sfinte prin ele însele, ci prin prezența lui Dumnezeu în ele, prin mijlocirea unei persoane sfinte, se vede cu ușurință din ceea ce se petrece la Iași, prin prezenta Cuvioasei Parascheva cea Noua, cea mai cunoscută și venerată sfântă în spațiul românesc. Rugăciunile adresate sfinților au în esență ca obiect pe Dumnezeu, izvorul sfințeniei. De pildă, în una dintre rugăciunile adresate Sfintei Parascheva se spune: „Cu umilință și cu evlavie ne plecăm genunchii înaintea slavei Marelui Dumnezeu, Cel ce te-a mărit pe tine, Sfântă Cuvioasă Maica noastră Parascheva și smerit prinos de laudă și de mulțumită îi aducem pentru ca te-a dăruit noua fierbinte ajutătoare". Locurile sfinte devin astfel importante întrucât reprezintă locuri de aducere aminte pentru generațiile următoare, de îmbogățire a memoriei, iar sfinții devin modele de urmat celorlalți oameni care doresc sa trăiască viață creștina autentică.

2.2. Celebrarea pelerinajului ca act devoțional

Pe lângă pelerinajele mai apropiate sau mai îndepărtate de locul în care viețuiește în mod obișnuit omul, există și o abordare pur spirituală a pelerinajului, mai ales în rezultatele lui, prin participarea la Sfântă Liturghie ortodoxă, care nu trebuie să fie înțeleasă doar ca o simplă participare fizică ori una exclusiv spirituală[35].

Am amintit deja, sfinții, martirii și mucenicii devin „piatra de temelie" pe care în perioada primară erau construite bisericile, tradiție păstrată în Biserica Ortodoxă până astăzi. Urmând acestei tradiții, Ortodoxia zidește în Sfântă Masa a fiecărei construcții noi de biserică moaștele unui martir, acea persoana care a murit pentru Hristos, urmându-i exemplul până la jertfa deplină. În plus, Sfântul Antimis are întotdeauna cusut pe spate mici părticele din moaștele unui sfânt. Fără Antimis nu

34 *Ibidem*, p. 7.

35 Ierom. Petru Pruteanu, *Liturghia ortodoxă – istorie și actualitate*, Ed. Sofia, București, 2013, p. 64.

se poate săvârși Dumnezeiasca Liturghie în nici un timp și loc.

Prin aceasta, fiecare biserică devine altar al prezenței lui Hristos, prin moaștele mucenicului care L-a urmat pe Hristos până la capăt. În concluzie, însăși construcția bisericii devine loc de pelerinaj, adică de întâlnire cu Hristos, cu sfântul mucenic și implicit cu semenii care urmează aceeași cale. Sfântul Altar devine simbolul Mormântului gol al Mântuitorului. Credincioșii se apropie de el și mărturisesc prin propria prezență, asemeni lui Petru și „celuilalt ucenic", asemeni femeilor mironosițe învierea Lui Hristos și lucrarea Sa în lume.

Caracteristic evlaviei ortodoxe este faptul ca nici preotul nici credincioșii nu se așază pe scaune în timpul Liturghiei, cu excepția cazurilor de boală, neputință sau bătrânețe, tocmai pentru ca Liturghia cuprinde și aspectul de călătorie spirituală, de pelerinaj spre împărăția lui Dumnezeu[36].

De aceea, în linii mari, fiecare Altar se preface în spațiu sacru de pelerinaj pentru că este un loc al prezenței lui Dumnezeu și fiecare Sfântă Liturghie o invitație adresată membrilor comunității creștine de a lua parte la acest pelerinaj. În felul acesta, pentru cei care nu pot participa la pelerinaje la anumite locuri sfinte, biserica le oferă posibilitatea de a înțelege și culege roadele pelerinajului.

Prin pelerinaj creștinul readuce în memorie evenimente din viața Mântuitorului Iisus Hristos sau ale unei persoane sfinte. De obicei orice pelerinaj culminează și este îmbogățit de o contribuție liturgica[37]. Cu ajutorul pelerinajului creștinul depășește moemnte dificile din viața sa și află în multe cazuri rezolvarea lor. Există nenumărate cazuri de vindecări miraculoase săvârșite de o persoană sfântă sau o icoana făcătoare de minuni, de rezolvare a unor probleme sufletești și de redescoperire a credinței proprii, fapt care ține tot de domeniul minunii. Pelerinajul este o modalitate de „împrospătare a vieții spirituale și întărire a credinței"[38] unde credința devine un mod de viață, o trăire intimă, un sentiment profund, ce se manifestă prin acte palpabile. De aceea, întâlnrea cu semenii oferă pelerinulului posibilitatea de a se comporta ca un credincios. Rugăciunea intensă, dragostea credincioșilor jertfelnică și toate celelalte forme văzute ale manifestării credinței devin exemple de urmat. A fi creștin presupune o atitudine activă, care ajută la realizarea progresului în viața creștină. Pelerinajul este și o afirmare în mod văzut a comuniunii cu sfinții Bisericii precum și apartenența la același Trup al lui Hristos. Astfel, pelerinajul este un act bisericesc prin care se realizează relația dintre „Biserica triumfătoare" din ceruri și „Biserica luptătoare" de pe pământ. Sfinții devin mijloce de transmitere în vederea sălășluirii harului lui Dumnezeu și astfel, martori și călăuze ale dragostei Lui către oameni, în comuniune. Pentru aceasta cinstirea sfinți-

36 *Ibidem*.

37 Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, *Parohia ortodoxă. Indiferența enoriașilor și prozelitismul sectar*, în *Teologie și Viață*, nr. 5-8, 2015, 20-57, p. 22.

38 PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romane, *Pelerinajul - intelesul și folosul pelerinajului*, Ediție revăzută și completată, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2008, p. 38.

lor prin itnermediul pelerinajului reprezintă o formă văzută a credinței creștine în învierea morților. Relațșia creștinului cu sfântul, indiferent de perioada istorică în care acesta a trăit, este asemenea unei relații dintre persoanele vii.

Prin cinstirea sfinților în timpul pelerinajelor se cultivă ideea apartenentei la anumite valori și tradiții bine definite. În acest sens, spre exemplu, întâlnim multe cazuri în care localitățile poartă nume de sfinți pentru a fi puse sub ocrotirea acestora. Chiar țările au adeseori un ocrotitor spiritual care devine călăuzitor unic pentru locuitorii acestora[39] care îi cinstesc și aleargă la ei să se roage.

2.3. Hristos la Templul din Ierusalim – pelerinul desăvârșit

În spațiul ortodox, pelerini sunt acei credincioși creștini care se află în căutare de pace, odihnă, sens și, în cele din urmă, de o transformatoare și profundă schimbare prin intermediul căreia să dobândească sau să își câștige starea de a fi într-o relație firească, adamică aș spune, cu Dumnezeu. Este o experiență personală pe care fiecare credincios o descoperă călătorind prin lume spre a umbla alături de Dumnezeu. Mânăstirile ortodoxe oferă un spațiu propice acestor experiențe personale. În acest sens, acestea au amenajat casa de primire a pelerinilor și închinătorilor în care cazează pe cei aflați pe calea descoperirii personale. Dintre cei care doreau să experimenteze viața monahală pentru un timp mai îndelungat se cazau aici și în schimb lucrau în beneficiul mânăstiri potrivit capacității lor de a dărui și a se implica[40].

Faptul că în Scriptură pelerinul este numit călător, reiese și din modul în care a fost și este mărturisită lucrarea lui Hristos în și pentru lume. Ca atare: „orice creștin, care s-a hotărât asemenea lui Hristos să meargă către Ierusalimul cel de Sus, adică să petreacă o viață duhovnicească pentru Împărăția Cerurilor, trebuie „să se întărească," să se pregătească pe sine pentru această călătorie, să se hotărască întru străbaterea vieții de nevoință. Trebuie să se pregătească și să se hotărască, deoarece călătoria aceasta cere nevoință, silirea întru săvârșirea tuturor faptelor bune prin care se dobândește Împărăția Cerurilor. Trebuie să te pregătești și să te hotărăști, deoarece la săvârșirea faptelor bune se împotrivesc și ne stau dimpotrivă felurite ispite, piedici, dureri și, mai ales, oameni insuflați de vrăjmașul mântuirii noastre. Potrivnicul vrea să împiedice bunele noastre doriri și insuflă oamenilor lumii acesteia ură față de robii lui Dumnezeu.

După cum Hristos în drumul spre Ierusalim nu a fost primit de locuitorii acelei țări pentru că mergea la Ierusalim, pentru că avea înfățișarea unui pelerin ce călătorea spre Ierusalim, tot așa orice rob nevoitor al lui Hristos nu este primit de oamenii acestei lumi deoarece are chipul, înfățișarea unui om care merge către Ierusalimul cel de Sus. Ei nu-l înțeleg și nici nu-l pot înțelege. Ei nu înțeleg nici nevoința lui creștină, ci sânt străini de ea. Pentru ei, se pare că nevoito-

39 Pr. Lect. Dr. Dan Sandu, *Pelerinajul - calatorie spre viata de sfintenie*, disponibil la: https://www.crestinortodox.ro/religie/pelerinajul-calatorie-spre-viata-sfintenie-91071.html, accesat 23.05.2023.

40 Monahia Maria, *Viața Sfântului Nicon*, Editura Predania, București, 2009, p. 39

rul este neînțeles și străin. Chiar și felul de a gândi, de a simți, de a înțelege, de a voi și de a se purta, precum și viața în întregul ei, ba chiar și înfățișarea de dinafară a omului care trăiește pentru Dumnezeu nu sânt aceleași cu cele ale omului care trăiește viața acestei lumi. De aceea, lumea potrivnică lui Hristos se ridică împotriva celor ce se silesc a trăi creștinește, îi prigonesc, îi vrăjmășesc și nu îi primesc în rândul lor"[41].

În fapt, pelerinajul se referă la acea devenire a omului întru ființă pe care o trăiește și o exprimă ca libertate, care, în orizont ortodox, se referă la conștientizarea lucrării de mântuire a omului. Sfântul Isaac Sirul contextualizează această conștiință dogmatic și arată că rațiunea ei ultimă constă în unirea cu Hristos Domnul: „O, Taină mai presus de cuvânt și de tăcere, Care, unindu-Te de bunăvoie cu trupul, Te-ai făcut om pentru înnoirea noastră, descoperă-mi calea prin care să mă înalț până la tainele Tale pe calea senină a liniștirii, la adăpost de amăgirile acestei lumi. Adună gândirea mea înăuntrul meu în tăcerea rugăciunii, ca gândurile mele împrăștiate să se liniștească în mine prin luminoasa convorbire a rugăciunii și printr-o minunare plină de taine"[42]. În același orizont, părintele Stăniloae evidenția modul în care pelerinajul înseamnă că: „toată dezvoltarea vieții duhovnicești, de la începuturile ei până pe cele mai înalte trepte, se face pe firul rugăciunii lui Iisus. Viața duhovnicească începe cu rostirea orală în scurte răstimpuri a acestei rugăciuni, adâncindu-se și purificându-se pe măsură ce rugăciunea lui Iisus se rostește mai des, mai interiorizat și mai de la sine"[43].

În viziunea marelui teolog român, toate „învățăturile comunicate de Revelație și toate darurile împărtășite de Hristos au adâncimi spirituale și trepte nesfârșite. Hristos ca om, sau ca unire desăvârșită a umanului cu Dumnezeu-Cuvântul, are o adâncime nesfârșită de înțelesuri și de puteri iubitoare, îndumnezeitoare și ajutătoare, care ne cheamă și ne conduc mereu înainte și mai sus în înțelegerea și trăirea noastră, în descoperirea de orizonturi mereu mai înalte, pe care să le facem cunoscute lumii ca moduri de relații superioare"[44]. De aceea, viața omenească este însăți viața pelerinului, deoarece: „este așa de deschisă în mod direct vieții dumnezeiești, încât … nimeni nu se poate mântui prin el însumi, oricâte vieți ar trăi și oricâte evoluții ar străbate, dacă mântuirea este participarea la viața dumnezeiască, nu urcarea pe trepte relative care niciodată nu ajung în absolut și care niciodată nu ne dau totul. Mântuirea nu e rezultatul împlinirii unei legi; mântuirea nu și-o câștigă nimenea singur. Mântuirea e un dar pe care nu-l avem decât de la Dumnezeu, Care vine la noi făcându-Se om, venind prin aceasta în maximă apropiere de noi. Viața pământească capătă prin aceasta o importanță decisivă pentru comunicarea directă cu Dumnezeu, Care prin Fiul cel întrupat și înviat Se stabilește în ea, deschizând temporalitatea noastră în mod direct

41 *Ibidem*, pp. 198-199.
42 Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 243.
43 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală ortodoxă pentru Institutele Teologice,* Vol. III. „Spiritualitatea ortodoxă", București, 1981, p. 233.
44 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 249.

eternității în Hristos”[45].

Din această perspectivă, pelerinajul trebuie înțeles ca fiind una dintre cele mai însemnate sărbători ale vieții omenești. Revelația divină dezvăluie caracterul de celebrare pe care îl comportă călătoriile sacre – asemănătoare în sens duhovnicesc cu Sfânta Liturghie ortodoxă de azi – încă din vremea lui Moise, care cerea lui Faraon: „Dă-i drumul poporului Meu, ca să Mă prăznuiască în pustie!” (Ieșire 5, 1.). Potrivit părintelui Bartolomeu Anania: „Verbul ebraic indică o sărbătorire la capătul unui pelerinaj, cum sunt la noi hramurile marilor mănăstiri sau Paștele la Ierusalim”[46].

Ca atare, pelerinul este permanent în celebrarea adevărului absolut, pentru că: „în orice caz, există un adevăr unic care e dincolo de perspectivele și de adevărurile subiective. De el nu ne putem apropia însă decât treptat și poate niciodată nu-l avem întreg în viața aceasta. Dar nici în viața viitoare. Singur Dumnezeu îl cunoaște întreg. Căci El însuși e Adevărul întreg. Și îngerii se purifică fără încetare de neștiință, zice Dionisie Areopagitul, adică progresează la nesfârșit în cunoașterea Adevărului. Iar ideea generală a Sfinților Părinți este că fiecăruia îi sunt date darurile, deci și darul cunoașterii (se înțelege, al adevărului), după puterile lui. Dar între cei care au dobândit această cunoaștere parțială a adevărului - adică dintr-o perspectivă particulară, determinată de motive nepătimașe (cunoașterea din parte) - și cei care falsifică voit adevărul, este o mare deosebire. Cei dintâi sunt pe drumul adevărului, pelerini spre cer, cei din urmă sunt întorși cu spatele la adevăr, sunt călători spre iad”[47].

Ortodoxia rusă de secol XIX numea pelerin pe creștinii care își trăiau viața cu evlavie. Astfel, pelerini erau toți oamenii evlavioși „care, renunțând la toate, umblau prin toată Rusia răspândind cuvântul lui Dumnezeu, ba chiar și oamenii care își trăiau viața obișnuită în societate”[48]. În acest context, ritualul zilnic de rugăciune al pelerinului este descris în cartea cu autor anonim *Mărturisirile unui pelerin către duhovnicul său*, a cărei povestire se petrece în epoca dintre războiul Crimeii și eliberarea robilor, adică între 1856-1860, care în limba română a fost tradusă cu titlul *Pelerinul rus*[49].

Pelerinul rus istorisește viața unui creștin care își dorește să dobândească puterea de a se ruga *neîncetat*, potrivit îndemnului Apostolului, ceea ce îl motivează să pornească în călătoria vieții sale. În căutarea răspunsului va dobândi lucrarea plină de har a rugăciunii lui Iisus și astfel va descoperi faptul că împărăț*ia lui Dumnezeu se afl*ă în*ăuntrul nostru* (Luca 17, 21).

Modul în care acest creștin trăiește ca

45 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 171.

46 Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș, *Teologia dogmatică ortodoxă*, nota 45, p. 80, în *Platforma online Teologie pentru azi*, București, 2015, vol. I, II, disponibil la: https://ia600507.us.archive.org/27/items/TeologiaDogmaticaOrtodoxaVol1/Teologia%20Dogmatica%20Ortodoxa%20vol%201.pdf, accesat 20.06.2023.

47 Profesorul Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, 2002, p. 236.

48 *Ibidem*, p. 321.

49 Vezi: *Pelerinul rus*, ediția a II-a, Editura Sofia, București, 2002.

pelerin și își dezvoltă treptat dimensiunea duhovnicească prin intermediul rugăciunii este prilej de a înțelege rostul și sensul călătoriei de pelerinaj în context ortodox. Astfel, un loc important îl ocupă aici *Rugăciunea lui Iisus*, care face ca să se nască omul duhovnicesc. Aceasta este la început rostită oral, în perioade intermitente scurte, iar pe măsură ce pelerinul se adâncește în rugăciunea lui Iisus, această este rostită mai des, mai interiorizat și de la sine. Iată cum practică pelerinul din carte această rugăciune: „Deci mai întâi mă strădui să aflu locul inimii, cum învață Simeon Noul Teolog. Mi-am închis ochii, am privit cu mintea, adică cu închipuirea, în inimă și am căutat să mi-o reprezint cum stătea acolo în partea stângă a pieptului și am ascultat atent la bătăile ei. Cu aceasta m-am ocupat câte o jumătate de ceas de mai multe ori pe zi. La început nu observam nimic decât întuneric; apoi mi-am reprezentat inima foarte clar și, la fel, mișcările din ea. Apoi am început să introduc și să scot rugăciunea din inimă deodată cu respirația, cum învață Grigorie Sinaitul și Calist și Ignatie. Privind adică spiritual în inimă și inspirând aerul, îmi reprezentam și rosteam: „Doamne Iisuse Hristoase", apoi scoțând aerul: „miluiește-mă pe mine!"[50].

În acest fel se realizează o relaționare reală și directă între Dumnezeu și om al cărei caracter existențial, modelează deplin întreaga ființă a omului și îi propune acestuia inedite și inepuizabile forme de relaționare existențială între sine și Dumnezeu. „Formele acestor relații, deși oferă de la început experiența infinitului, nu rămân fixe, ci progresează mereu pe măsură ce unirea dintre subiectul uman și Dumnezeu se face mai strânsă, mai intimă, după cum devine Dumnezeu mai lăuntric și după cum subiectul uman s-a făcut și el mai capabil de a-L primi. Aceasta e modelarea neîncetată a omului de către Duhul Sfânt, care-l face tot mai asemenea lui Dumnezeu. Dar distanța ontologică între creatură și Creator fiind infinită, niciodată nu se va sfârși acest drum al apropierii de Dumnezeu în asemănare, sau această operă de modelare a lui după arhetipul dumnezeiesc; deci niciodată nu va ajunge să cunoască pe Dumnezeu așa cum Se cunoaște El însuși pe Sine. Drumul acesta e plin de pelerini ai eternității, înșiruiți după apropierea lor ontologică de Dumnezeu și după strădania lor voluntară"[51].

Pelerinajul propune o lume a devenirii permanente într-o lume stearpă, care nu este capabilă să îi ofere viața veșnică, motiv pentru care omul nu trebuie să se împământenească, ci să se elibereze de pământul pe care trăiește ca de praful pe care trebuie să și-l scuture de pe picioare, precum șarpele își schimbă pielea spre a se putea deplasa lăsând în urmă vechile picioare sau ca aripa unei păsări care taie aerul fără să îl împartă spre a se înălța. În fapt, în acest context, scopul călătoriei este și dobândirea unei vieți pământești cât mai îndelungate. „Nici case să nu zidiți, nici semințe să nu semănați, nici vii să nu sădiți, nici să aveți, ci să trăiți în corturi în toate zilele vieții voastre, ca să trăiți vreme îndelungată pe pământul

50 Profesorul Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, nota 445, p. 323.

51 *Ibidem*, nota 445, p. 420.

în care sunteți călători" (Ieremia 35, 7). În Noul Testament, Domnul Hristos va spune cu același înțeles, ca un sfat pentru omul pelerin în această viață: „Nu vă adunați comori pe pământ, unde molia și rugina le strică și unde furii le sapă și le fură. Ci adunați-vă comori în cer, unde nici molia, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă și nu le fură" (Matei 6, 19-20), doar că a trăi mult, aici se referă la viața nemuritoare. De aceea, pelerinajul, care nu este săvârșit pentru mântuire, poate fi de fapt o îndepărtare, o fugă de Dumnezeu: „Și s-a sculat Iona să fugă la Tarsis, departe de Domnul. Și s-a coborât la Iope, unde a găsit o corabie, care mergea la Tarsis, și, plătind prețul călătoriei, s-a coborât în ea ca să meargă la Tarsis împreună cu toți cei de acolo, el fugind din fața Domnului" (Iona 1, 3).

Credinciosul creștin caută să întâlnească sfinții pentru că se regăsește în peregrinările și viața acestora. Pentru credinciosul creștin din spațiul ortodox românesc, închinarea la locurile sfinte oferă identitate și autenticitate și constituie o supapă de eliberare a presiunii sociale, politice, istorice sau economice a vremurilor. Minunile pe care le fac sfinții în lume sunt direct legate de modul de viață al Mântuitorului Iisus Hristos Care vindeca și îndrepta natura pe care a creat-o. Repus prin lucrarea sfinților în relație cu Hristos, credinciosul este reechilibrat și stabilit în existență pe calea mântuirii. Pentru el, minunea reprezintă un eveniment concret care se manifestă în lume, care are atât o cauză cât și un rezultat, cauza evidentă fiind lucrarea lui Dumnezeu Însuși. Pentru că este lucrare divină, minunea este act revelator care nu contrazice legile creației, însă acționează, corectează și reașază în normal situații care depășesc orizonturile vieții, restabilind valorile cotidianului în limitele ocrotitoare ale firescului.

Ca Dumnezeu, minunile pe care le înfăptuiește Mântuitorul Iisus Hristos au fost și sunt lucrări dumnezeiești, pentru că Acesta le împlinește în lume începând de la creație, continuu. De-a lungul istoriei mintea omului a cuprins pe cele care Dumnezeu a voit să i le descopere. Lucrarea lui Hristos a fost și este relevată prin credință, care face ca limbajul lumii create să redevină accesibil gândirii. Sfântul Apostol Petru exclama, subliniind acest aspect: „Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice" (Ioan 6, 68). Prin intermediul minunilor Hristos recreează făptura și lumea pe care le nutrește cu lucrarea Sa din Biserică, unde, prin încredințarea ucenicilor, aceștia săvârșesc Sfintele Taine continuând astfel misiunea după modelul Învățătorului. Sfintele Taine sunt izvorul minunilor, gura Sfântului Duh care suflă binecuvântare asupra credincioșilor din Biserică, trupul tainic al lui Hristos, care „luminează pe tot omul ce vine în lume"(Ioan 1, 9) și a dobândi viață veșnică (Ioan 20, 31).

Calea de pelerinaj este tip al arhetipului Cuvântului pe care îl rostuiește în om Dumnezeu, Care este Hristosul lumii. Acesta parcurge taina Crucii, pentru a deveni model suprem de întoarcere la Tatăl pentru toți cei care cred în El: „Eu am ieșit de la Tatăl și am venit în lume; iarăși, părăsesc lumea, și du-te la Tatăl" (Ioan 16, 28). De aceea, după ce Domnul s-a înălțat la Cer, lumea întreprinde, personal și în gru-

puri mai mici sau mai mari, mai lungi sau mai scurte, călătorii, procesiuni, pelerinaje care, în context teologic creștin ortodox, relevă diversitatea de manifestări a pelerinajului creștin, ce denotă că principalul caracter al călătoriilor de pelerinaj în context creștin-ortodox, este capacitatea de a pătrunde în cele mai adânci sfere spirituale umane și a deschide acolo uși pe care numai activitățile și preocupările religioase le pot deschide în ființa umană.

Supunând studiului varietatea de forme prin care se exprimă devotamentul religios al pelerinului în cele dintâi veacuri creștine, teologul Alexandru Dan Nan remarca: „în pelerinaj se întrunesc și conviețuiesc motive de natură diversă, de la cele religioase și cultuale și până la cele spirituale, motive culturale, psihologice, sociologice, topografice și economice, care reușesc să mențină un fenomen mereu viu, într-o evoluție constantă și în gradul de a interpreta nevoia și impulsul interior al celor care-l practică”[52].

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2013.
2. Andreicuț, Andrei, *Spiritualitate creștină pe înțelesul tuturor,* Alba Iulia, 2013
3. Băbuș, Pr. Em., *Considerații istorice privind modul în care se desfășura pelerinajul religios în Evul Mediu*, Universitatea București Facultatea de Teologie Ortodoxă, disponinil la: http://www.arhiepiscopiabucurestilor.ro/Evenimente-bisericesti/pelerinajulreligios-societatea-contemporan.html
4. Băbuț, Diac. Gheorghe, *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed. Pelerinul român, Oradea, 1994.
5. Bănică, Mirel, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, Editura Polirom, Iași, 2014.
6. Bănică, Mirel, *Practica pelerinajului în România contemporană*, în *Buletin științific*, Fascicula filologie, Seria A, Vol. XX, 2011, 289-304.
7. Bănică, Mirel, *Toate pelerinajele au ceva în comun: bucuria pelerinilor*, în *Candela Moldovei*, an XXVII, nr. 9-10, 2019, 1-7
8. Bel, Valer, *Misiune, parohie, pastorație*, Ed. Renașterea, Clu-jNapoca, 2003.
9. Beloiu, V. L., *Miracolul în viața omului modern: o monografie sociologică a pelerinajului*, Christiana, București, 2015
10. Benga, Pr. Prof. Dr. Daniel, *Ethosul creștinismului antic*, curs master, București, 2016.
11. Braniște, Pr. M., *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria - sec. IV*,

52 Alexandru Dan Nan, *Pelerinajul în Biserica primară*, disponibil la www.biserica-romana.ch, (accesat 23.03.2022).

București, 1981, *Extras* din *Mitropolia Olteniei*, XXXIV, (1982) 4-6.

12. Breck, John, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999

13. Bugiulescu, Pr. dr. Marin, *Problema teologică a sufletului. Geneză, fenomenologie, etos și perenitate*, în *Teologie și Viață*, 9-12/2015, 138-162

14. Cabasila, Nicolae, *Despre viața în Hristos*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001

15. Caraș, Preot Ștefan-Gabriel, *Aspecte misionare ale pelerinajului în creștinism*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2023

16. Chaillot, Christine, *Rolul imaginilor sfinte și cinstirea icoanelor în Bisericile Ortodoxe Orientale, Presa universitară clujeană*, Cluj-Napoca, 2018.

17. Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri,* vol. 2, E.O., Editura Artemis, București 1995.

18. Cocagnac, Maurice, *Simbolurile Biblice. Lexic Teologic,* trad. de Mihaela Slăvescu, Ed. Humanitas, București 1997

19. Collins-Kreiner, Noga, *Graves as attractions: pilgrimage-tourism to Jewish holy graves înIsrael*, în*Journal of Cultural Geography* 24 (1), 2007, 67-89

20. Cuviosul Siluan Athonitul, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Edituara Deisis, Sibiu, 2000

21. Dascălu, Pr. Nicolae, *Itinerarii spirituale în Moldova*, în: *Teologie și Viață*, X, (LXXVI), (2000), 7-12.

22. †Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Călătorind cu Dumnezeu – înțelesul și folosul pelerinajului*, în *Teologie și Viață*, X (LXXVI), (2000), 7-12.

23. †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Călătorie sfântă pentru comori sfinte – înțelesul și folosul pelerinajului – (Capitolul VIII)*, în: *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*, Trinitas, Iași, 2007,147-148

24. †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Lumina și ajutorul sfinților – bucuria pelerinilor*, în: *Semne de speranță în vreme de suferință. Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, Basilica, București, 2013.

25. †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Călătorind cu Dumnezeu – Înțelesul și folosul pelerinajului*, Disponibil la: https://www.pelerinaj.ro/intelesul-pelerinajului/

26. †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Călătorind cu Dumnezeu - Înțelesul și folosul pelerinajului*, Ediție revăzută și completată,

Basilica, București, 2008.

27. Davie, Grace, *A short afterword: thinking spatially about religion*, în*Culture and Religion* 13 (4), 2012, 485-489.

28. Eade, John, *Pilgrimage and tourism at Lourdes*, France, în*Annals of Tourism Research,* 19 (1), 1992, 18-32

29. Enache, George, Adrian Petcu, *Părintele Arsenie Boca în atenția Poliției Politice din România*, Editura Partene, Ploiești, 2011.

30. *Epistola către Diognet*, în *PSB I*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

31. *Evangelii Nuntiandi. Apostolic Exhortation of His Holiness Pope Paul V1*, disponibil la: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

32. Frișan, Cornelia Lucia, „*Note de traducător*", în: *EGERIA - Peregrinatio ad loca sancta: (Itinerarium et Missa) = Pelerinaj în Locuri Sfinte: (Itinerariu și Liturghie) A. D. 381-384.* Ediția a IIa, coordonată și îngrijită de Andrei Mărcuș, revăzută, corectată și completată cu textul latin de Cornelia Frișan, și cu un studiu critic asupra liturghiei la Ierusalim al pr. José Raymundo de Melo S.J, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, pp. 16-17.

33. Galeriu, C., *Jertfă și Răscumpărare,* Ed. Harisma, București, 1991.

34. Gennep, Arnold van, *Ritualuri de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996.

35. Gheorghiu, Virgil, *Sfântul Ioan Hrisostom: atletul lui Hristos,* Ed. DEISIS, Sibiu, 2004.

36. Golescu, I., *Dicționarul limbii române*, (*DLR*), SN, VIII.2, Litera P: PE - PÎNAR, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1974

37. *Green Pilgrimage Network 'Pilgrim Numbers'*, disponibil la: http://greenpilgrimage.net/resources/pilgrim-numbers/

38. Harris, Ruth, *Lourdes: body and spirit înthe secular age*, Allen Lane, London, 1999.

39. http://vaticaninsider.lastampa.it/en/world-news/detail/articolo/cattolici-catolicos-catholics-24793/

40. http://www.camminideuropa.eu/public/documents/CERTO_NewsL1_25oct2012_EN_1.pdf.

41. http://www.camminodiassisi.it/EN/Il-cammino-di-assisi-come-nasce.html

42. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_en.html *'How the Pilgrimage to Assisi was born!!!'*, disponibil la:

43. https://en.wikipedia.org/wiki/European_Institute_of_Cultural_Routes.

44. https://www.centruldepelerinaj.ro/articol/pelerinajul-este-un-raspuns-al-omului-la-chemarea-lui-dumnezeu.

45. IDOP (2010) *ANALYSE: Le catholicisme en France en 2010*, p. 5, disponibil la: http://www.ifop.com/media/pressdocument/238-1-document_file.pdf.

46. Kaufman, Susane, Consuming visions: mass culture and the Lourdes shrine, Cornell University Press, Ithaca NY, 2005.

47. Lillo, P., *Ebraismo ed islamismo: tensioni monistiche ed aperture pluralistiche*, in: Cardia C. (ed.), *Studi înonore di Anna Ravà*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 499-504.

48. 'Orientation for the Sanctuary of Lourdes', disponibil la: http://en.lourdes-france.org/event/orientation-for-the-sanctuary-of-lourdes

49. Macioti, M.I., *Pellegrinaggi e giubilei. I luoghi del culto*, Laterza, Roma-Bari, 2000, 59-78.

50. Marinescu, Adrian, *Câteva momente din istoria turismului religios: pelerini români la Muntele Sinai (sec. X-XX). Reiterarea unei spiritualități de tip patristic*, în *Revista Ecumenică*, Sibiu, 1/2009, 87-140.

51. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Trad. Brânduşa Prelipceanu, Edit. Humanitas, București, 1995.

52. Monahia Maria, *Viața Sfântului Nicon*, Editura Predania, București, 2009.

53. Moore, Lauren. *Le pèlerinage à Lourdes, la fin d'un cycle*?, 2014, Université de Bordeaux Montaigne, disponibil la: https://u-bordeaux3.academia.edu/LaurenMoore.

54. Morgan, Barry, *Lamb of God,* în: *Holman Bible Dictionnary*, Tenesse-Nashville, 1991, p. 869.

55. Nan, Alexandru Dan, *Pelerinajul în Biserica primară*, disponibil la www.biserica-romana.ch

56. Pr. Iulian Naroș, *Catehează*, Publicat de ASCOR BUCUREȘTI pe 9 MARTIE 2020, disponibil la: https://ascorbucuresti.wordpress.com/2020/03/09/cateheza-pr-iulian-naros-2/

57. Neagu, Dumitru, *Cele trei minuni ale lui Hristos din fiecare an. Gânduri de pelerin*, Ed. Printech, București, 2016.

58. Noica, Constatin, *Devenirea întru ființă*, București, 1998.

59. Notermans, C., (eds.), *Gender, Nation and Religion înEuropean Pilgrimage*, Ashgate, Farnham, 2009, 19-36.

60. Orientation for the Sanctuary of Lourdes: „Serving the joy of the gu-

ests", disponibil la: http://en.lourdes-france.org/event/orientation-for-the-sanctuary-of-lourdes.

61. *Patericul athonit rusesc din secolele XIX-XX*. Traducere din limba rusă de Lidia Popa, Editura Evanghelismos, București, 2019.

62. *Pelerinaj*, disponibil la: https://dexonline.ro/definitie/pelerinaj.

63. *PELERINAJUL – înnoire și îmbogățire a vieții spirituale*, disponibil la: https://ortodox.md/pelerinajul-innoire-si-imbogatire-a-vietii-spirituale/

64. *Pelerinajul este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu*, cf. https://www.centruldepelerinaj.ro/articol/pelerinajul-este-un-raspuns-al-omului-la-chemarea-luidumnezeu

65. *Pelerinul rus*, ediția a II-a, Editura Sofia, București, 2002.

66. Petraru, Pr. prof. dr. Gheorghe, *Parohia ortodoxă. Indiferența enoriașilor și prozelitismul sectar*, în *Teologie și Viață*, nr. 5-8, 2015, 20-57.

67. † Petroniu Florea, *Nestemate din comoara credinței*, Ed. Episcop Nicolae Popovici, Oradea, 2007.

68. PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romane, *Pelerinajul - intelesul și folosul pelerinajului*, Ediție revăzută și completată, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2008.

69. Pilat, Liviu, „Pelerinaje și penitenți în Moldova secolelor XIV-XV", în *Spațiul public între tradiție și postmodernitate*, Coord. Constanta Vintilă-Ghițulescu și Maria Pakucs Willcocks, Institutul Cultural Român, București, 2007, 233-248.

70. Popa, Gh. C., *Pelerinajul religios în societatea contemporană*, cf. https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/ pelerinajul-religios-in-societatea-contemporana-76395.html

71. Popa, Gheorghe Cristian, „Pelerinajul religios în societatea contemporană", cf. https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/stiri/pelerinajul-religios-in-societatea-contemporana76395.html

72. Pruteanu, Ierom. Petru, *Liturghia ortodoxă – istorie și actualitate*, Ed. Sofia, București, 2013.

73. Reader, Ian, *Pilgrimage înthe marketplace*, Routledge New York and Abingdon, UK, 2014.

74. *Religion înthe United Kingdom: Diversity, Trends and Decline,* Item 10, disponibl la: http://www.vexen.co.uk/UK/religion.html#ChurchAttendance.

75. Sandu, Pr. Dan, *Pelerinajul – călătorie spre viața de sfințenie*, în: *Teologie și Viață*, Anul X (LXXVI), 2000, 7-12.

76. Sandu, Pr. Dan, *Pelerinajul – călătorie spre viața de sfințenie*, în: *Teologie și Viață*, Anul X (LXXVI), 2000, 74-86.

77. Sandu, Pr. Lect. Dr. Dan, *Pelerinajul - calatorie spre viata de sfintenie*, disponibil la: https://www.crestinortodox.ro/religie/pelerinajul-calatorie-spre-viata-sfintenie-91071.html

78. Sandu, Pr. Lect. Dr. Dan, *Pelerinajul - calatorie spre viata de sfintenie*, disponibil la: https://www.crestinortodox.ro/religie/pelerinajul-calatorie-spre-viata-sfintenie-91071.html.

79. Semen, Pr. Petre, Prefigurări ale jertfei mielului Iisus Hristos în cărțile primului testament, în: Dialog teologic 4 (1999), 38-48

80. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom. Bucuresti, 1943

81. Sf. Ioan Damaschin, *Cultul sfintelor icoane. Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998

82. Sf. Teodor Studitul, *În apărarea sfintelor icoane. Dosarul unei rezistențe teologice, Antiereticul III (14),* trad. Diac. Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2017

83. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, III, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 1, trad., introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Basilica, București, 2009.

84. Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături 1,* Bacău, 1997.

85. Sfântul Ioan Damaschin – Hristos ne-a dat ca izvoare mântuitoare moaștele sfinților, disponibil la: https://manastireasuruceni.md/sfintentii/sfantul-ioan-damaschinul-hristos-ne-a-dat-ca-izvoare-mantuitoare-moastele-sfintilor.html

86. Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

87. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, *Pastorala Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Duminica Ortodoxiei din Anul Domnului 2023*, disponibil la: https://doxologia.ro/pastorala-sfantului-sinod-al-bisericii-ortodoxe-romane-la-duminica-ortodoxiei-din-anul-domnului-4.

88. Sfântul Teodor Studitul, *Cuvinte duhovnicești,* Alba Iulia, 1994.

89. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

90. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 3 vol., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.

91. Stăniloae, Profesorul Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, 2002.

92. Streza, Pr. Liviu, *Relatările unor pelerini ruși din secolele XVI-XVIII, în trecere prin Țările Române, despre viața liturgică ortodoxă și locașurile de cult românești*, în: *Biserica Ortodoxă Română* 106, (1988), 3-4.

93. Șelaru, Pr. Sorin, (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Ed. Basilica, București, 2018, pp. 567-571

94. Șerban, Cristian, Între rock și iubirea fără sfârșit. Confesiuni, Editura Apologet, 2006.

95. Tadei, Starețul de la Mânăstirea Vitovnița, *Cum îți sunt gândurile așa îți este și viața*, Ed. Predania, București, 2010.

96. Teodorescu, Radu, *Pelerinajul ca faptă ascetică*, Cugir, 2017, cf. https://uab-ro.academia.edu/RaduTeodorescu

97. Teodorescu, Radu, *Smerenia și modestia ca paradigme creștin ortodoxe,* Cugir, 2015.

98. Timothy, Dallen, and Daniel Olsen, (eds.),*Tourism, religion, and spiritual journeys*. Routledge, London and New York, 2006.

99. Tina, Carmen, *Sfintele Moaște ajută credincioșii care cinstesc sfinții prin rugăciuni înfăptuind minuni, vindecarea unor boli, afecțiuni și împlinirea altor nevoi*, disponibil la: https://www.libertateapentrufemei.ro/credinte/pelerinajul-la-sfintele-moaste-cum-sunt-ajutati-credinciosii-care-se-roaga-la-moastele-sfintilor-117977

100. Tofană, Pr. prof. univ. dr. Stelian, *Sfânta Scriptură într-o lume secularizată: eficientă sau ineficientă*?, în *Plērōma*, anul VIII, nr. 2 (2006), 7-28

101. Turner, Edith & Victor Turner, *Image and Pilgrimage înChristian Culture*, New York, Columbia Press, 1978.

102. Urucu, N. Balaban. „Întoarcerea în Biserică prin pelerinaj" (interviu în *Ziarul Lumina*), cf. https://ziarullumina.ro/interviu/intoarcerea-in-biserica-prin-pelerinaj-106461.html

103. Văraru, A. E., *Egumenul Daniil – autor, personaj și pelerin*, în: *Pelerinajul egumenului Daniil în Țara Sfântă (1106-1108)*, *Pelerinajul este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu*, cf. https://www.centruldepelerinaj.ro/articol/pelerinajul-este-un-raspuns-al-omului-la-chemarea-luidumnezeu

104. Vikan, Garz, *Byzantine pilgrimage art*, Durnbarton Oaks, Washington, 1982, pp. 3-46.

105. Voinescu, Sever, *Ochii lui Petru*, în *Dilema veche*, disponibil la: https://dilemaveche.ro/sec-

tiune/dilemablog/ochii-lui-petru-627321.html.

106. Zaieț, Diac. Andrei-Mihai, *Argument*, în: *Ghidul pelerinilor în Țara Sfântă, Peninsula Sinai și Iordania*, Basilica, București, 2016.



6. Imnografia și imnologia creștină, forme de păstrare și de transmitere a dreptei credințe

Pr. dr. Gherghiță-Ionuț SECARĂ
Parohia „Sf. Gheorghe"-Borşeni, Neamţ

În mod virtual, și muzica există din veșnicie în Dumnezeu, așa cum toate existau în El mai înainte de creația lumii, iar în timp – „Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (Ioan 1,3). Putem spune fără să greșim că iubirea este sinonimă cu armonia, iar armonia este trăsătura fundamentală a muzicii, reprezentând, într-un sens anume, muzica însăși. În plus, știm că „Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4,8), iar Persoanele Sfintei Treimi sunt unite și Se întrepătrund prin iubire. Relațiile intratrinitare sunt caracterizate de iubire și armonie, și de aceea putem spune că Dumnezeu este Armonie, așa cum este totodată și Iubire. Altfel spus, întreaga armonie negrăită şi variată – Universul – are ca Armonizator pe Dumnezeu[1].

Întrucât sunt adresate Preasfintei Treimi, imnele creștine au un vădit caracter teologic, „vorbind" despre Dumnezeu în lumina Sfântului Duh, de aceea putem afirma că aceste cuvinte sunt aidoma unor icoane sfinte fiindcă Îl zugrăvesc pe Logosul Cel Întrupat pentru mântuirea tuturor. Autori ai acestor imne liturgice sunt imnografi și melozi din primul mileniu creștin (majoritatea dintre ei), mulți dintre ei trăind o viață de asceză și sfințenie și bucurându-se de titlul de Sfinți Părinți ai Bisericii.

Prin cântările și imnurile religioase, oamenii se aseamnă sfinților și îngerilor care neîncetat slăvesc măreția, iubirea și atotputernicia Preasfintei Treimi zicând: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" (Isaia 6,3)[2]. Fericitul Augustin spunea că „Cel ce cântă, se roagă de două ori", întucât celui ce își exprimă cuvintele prin imnuri ori cântece, cu smerenie şi cu credință, îi este ascultată rugăciunea mai curând[3]. Așadar, putem afirma că muzica s-a „născut" din Dumnezeu, iar întreaga sa creație poate fi asemănată cu punerea în scenă a unei uriașe simfonii.

Dintru început trebuie să spunem că Biserica Ortodoxă are formulate propriile ei principii, îmcă din veacurile apostolice, pe care le numește, în mod generic, mărturisiri ale credinței şi dogme. Aceste concepte,

1 Costel-Mirel I.V. Nechita, *Pastorația prin muzică,* Ed. Arhip Art, Sibiu. 2009, p. 13;

2 Pr. Prof. Ene Branişte, „Temeiuri biblice şi tradiționale pentru cântarea în comun a credincioşilor", în Rev. *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1954, p. 17;

3 Costel-Mirel I.V. Nechita, *op. cit.*, p. 14;

principii nu se limitează doar la hotărârile Sinoadelor Ecumenice şi locale, ci se extind şi la invocațiile cultice şi imnele doxologice, apărute ca rod al experienței liturgice neîntrerupte şi verificate de credincioşii ei prin experierea adevărului mântuitor – Domnul nostru Iisus Hristos, ca Persoană divino-umană[4].

Imnografia cultului ortodox, înțeleasă atât ca poezie cât şi ca muzică, reprezintă o practică ce coboară până spre începuturile creştinătății. Cântările sacre au fost considerate de către Biserică, parte importantă a cultului divin, chiar din momentul întemeierii acesteia, cunoscând o dezvoltare şi o strălucire demne de triumful definitiv al creştinismului.

Conținutul imnelor litugice pe care Biserica Ortodoxă le foloseşte în slujbele sale are întâi de toate un profund caracter teologic prin care este exprimată învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe, altfel spus „învățătura sau dogma ortodoxă şi-au găsit formele de exprimare în cadrul cultului său atât în imnografia bizantină (canoane, condace, tropare, etc.), cât mai ales în textele liturgice răsăritene”[5]. Această trăsătură teologică a conținutului textelor imnelor bisericeşti poate fi explicată şi prin faptul că „imnologia a avut de la început un caracter mai mult dogmatic, ea fiind stimulată în mare măsură de lupta cu ereticii”[6]. Lupta Bisericii Ortodoxe cu învățăturile eretice a transformat imnologia „într-o adevarată replică dogmatică - doctrinară, aşa cum putem desprinde din textele multor cântări bisericeşti”[7] .

Încă de la punerea în practică a variatelor tradiții muzicale care aveau un caracter vădit improvizatoric, spre sfârşitul secolului VIII, imnografia creştină avea să cunoască cea mai importantă dezvoltare, prin fixarea formelor principale şi sistematizarea acesora în Octoihul Sfântului Ioan Damaschin, urmând ca spre sfârşitul primului mileniu aceasta să cunoască apogeul acestei strălucitoare evoluții.

Imnele Bisericii Ortodoxe sunt păstrate în colecții numite imnografice, ce sunt de fapt cărțile de slujbă zilnică ale Bisericii, depăşind nivelul unui discurs teologic exclusiv teoretic, fie că ne refrim la unul ce ear fi rodul unui nivel înalt speculativ ori doar şcolăresc, punându-ne de fapt în legătură cu dimensiunea vie şi reală a credinței şi făcându-ne părtaşi Tainei celei negrăite a dumnezeirii, pe cât le este cu putință oamenilor a primi şi a înțelege.

Imnele cultului divin, fiind concentate tematic pe concepțiile dogmatice creştine, au devenit un mijloc de transmitere, păstrare şi lămurire a învățăturilor creştine, prin forme simple, clare, fiind accesibile tuturor. Datorită conținutului dogmatic clar, dar şi pentru solemnitatea, farmecul şi măreția lor, Sfinții Părinți au catalogat cântările imnografice drept „vorbire adresată lui Dumnezeu” sau „convorbire cu Dumne-

4 † Irineu, Mitropolitul Olteniei, „Dogmele şi mărturisirile de credință ale Bisericii – Sensul apofatic şi raționalitatea lor mai presus de rațiune”, în *Mărturisirea de Credință locul* şi *rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe Relația dintre teologia academică* şi *teologia doxologică*, Ed. Doxologia, Iaşi, 2013, p. 311;

5 Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală - cu noțuni de artă bisericească, arhitectură şi pictură creştină*, ed. II, București, 1993, p. 692;

6 *Ibidem*, p. 730;

7 *Ibidem*;

zeu", acordardându-le un rol din cele mai importante în cadrul cultului divin, pentru păstrarea și transmiterea dreptei credințe. Referitor la acest rol al imnologiei creștine, de a fi păstrătoate a dreptei credințe și armă împotriva ereziilor vremii, mărturisesc toate izvoarele istorice, dar mai cu seama practica liturgică zilinică a Bisericii Ortodoxe.

Trebuie subliniat faptul că majoritatea imnelor Bisericii Ortodoxe constituie mult mai mult decât „concise formulări de doctrină (statements of doctrine)"[8], întrucât „în slujbele bizantine sinoadele de la Niceea, Constantinopol, Efes și Calcedon nu au fost pur și simplu «transpuse» din limbajul filozofic în cel al poeziei liturgice, ci ele au fost tâlcuite, aprofundate, înțelese, manifestate în toată semnificația lor"[9].

Mai mult decât atât, trebuie să evidențiem vechimea imnografiei și a imnologiei creștine care este sinonimă cu însăși creștinismul fiindcă odată cu întemeirea lui a apărut și s-a cristalizat acest stil muzical al cântărilor bisericești, specifice creștinismului.

Astfel, începând cu edictul de la Milan dat de Sfântul Împărat Constantin cel Mare, prin carea le-a oferit creștinilor libertatea expresiei religioase, veacul al IV – lea a fost pentru Biserica creștină o etapă înfloritoare, dezvoltându-se și cristalizându-se odată cu învățătura de credință a Bisericii și noi forme de exprimare cultică. Odată cu încetarea persecuțiilor întreptate împotriva Bisericii, aceasta își vă lărgi paleta cultului său pentru toți membrii ei, sporind-și totodată și numărul membrilor[10]. De acum, la cultul divin public puteau lua parte catehumeni și păgâni, însă accesul catehumenilor, după cum bine știm, era permis numai până la începutul omilei.

De aceea, Biserica, răspunzând cerinței pline de zel a noilor creștini dar și interesului venit din partea viitorilor membrii, își va făuri, pas cu pas, splendoarea cultului său, încorporând noi forme de exprimare prin care să le facă accesibil conținutul învățăturii de credință credincișilor săi. Evident, una din modalități va fi muzica bisericească, care va contribui, alături de celelate instrumente catehetice, la evanghelizarea lumii, întrucât entuziasmul noilor membrii trebuia să fie satisfăcut prin noi modalități de exprimare duhovnicească, prin rugăciunile, imnele şi cântările bisericești.

Însă în scurt timp Biserica va fi provocată de o serie de erezii care vor sfâșia diferite comunități creștine, motiv pentru care ea va trebui să-și răspândească învățătura de credință prin metodele și intrumentele proprii, fiind nevoită să le actualizeze și să le îmbunătățească pentru a contracara răspândirea ereziilor. Acest context va sili Biserica atât să se reorganizeze cât și să-și dezvolte o gamă variată de producții poetice, care vor purta numele de

8 „The Hymns of the Octoechus", transcribed by H. J. W. Tillyard, Part II, *Monumenta Musicae Byzantinae. Serie transcripta*, vol. V, Copenhague, 1947, p. XIV (studiul introductiv), tr. n., apud. Pr. prof. univ. dr. Vasile Grăjdian, „Aspecte teologice în imnografia Bisericii Ortodoxe", în *Studii de Teologie imnografică*, Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, 2008, p. 9;

9 Alexander Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, trad. de Vasile Bârzu, Editura Sophia, București, 2010, p. 248;

10 Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual* și cântarea bisericească, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2005, pp. 9-10;

imne, ce vor fi mai târziu utilizate chiar în cultul său[11]. Imnele creștine sunt definte ca fiind cântările de laudă, alcătuite din versete, strofe şi imnuri, litanii (rugăciuni), cântate de obicei în cardul precesiunilor[12].

Astfel, cultul Bisericii se va dezvolta de acum în arealul imnografiei, care își va face simțită prezența din ce în ce mai mult în cadrul celor şapte laude ale serviciului divin. Referindu-ne la aceste noi „instrumente" liturgice trebuie să spunem că ele nu au avut la început un caracter oficial, neexistând un sistem precis sau riguros care să le valideze autenticitatea, contribuind la conjugarea pietății particulae cu cea care avea un fundament scripturistic, din chiar prima perioadă a dezvoltării Bisericii[13].

Cele dintâi imne creștine erau de inspirație preponderent scripturistică, deși conceptul de „imn", care a pătruns în primele comunități creștine, avea un înțeles mult mai larg. Astfel, ne sunt cunoscute, încă din primii ani ai creștinismului, imne alcătuite sub inspirația Sfântului Duh, precum: „Acum liberează pe robul tău, Stăpâne..." al Sfântului și dreptului Simeon, „Măreşte suflete al meu pe Domnul..." al Preasfintei Fecioare Maria, ori imnul „Bine este cuvântat Domnul Dumnezeul lui Israel..." al Sfântului Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul. Epistolele pauline relatează că în cadrul adunărilor de cult erau folsite, alături de cântări de inspirație scripuristică, psalmi și „cântări duhovnicești", fiind creații originale ale unor creștini aprținând primelor comunități creștine (Efeseni 5,19).

Originea şi întrebuințarea unora din aceste imne este atât de veche, încât Sfântul Vasile cel Mare, ocupându-se de imnul „Lumină lină...", mărturisește că nu ştie cine l-a făcut. „Cine este părintele acelor cuvinte ale mulțumirii de seară, nu putem spune"[14], adăugând că „Poporul rostește (în acest imn – ἀρχάίάν τήν φωνήν) vechea formulă şi nimeni n-a crezut vreodată că greșesc cei care zic: «Lăudăm pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfîntul Duh, Dumnezeu»"[15].

Imnele care au fost compuse și au circualat în primele veacuri creștine, dar și cele ce au apărut după sec. al IV – lea sunt de fapt aceleași. Ele aveau ca sursă de inspirație Sfânta Scriptură și Psalmii, însă aveau un rol secund în cadrul cultului, fiind uneori împletite cu Psalmi. De aceea, putem afirma că în primle veacuri creștine, imnele nu s-au bucurat de un rol plincipal în cadrul cultului divin public, nefiind încă fixate și recunoscute oficial de către Biserică.

Însă începând cu seculul al IV-lea, imnul creștin vă dobândi o fizionomie specifică, deschizându-se totodată orizonturi liturgice mărețe, dinamica vieții liturgice creștine accelerându-se printr-un val de lirism, cântându-se darurile, tainele și harurile pe care creștinii le primeau.

Acrostihurile și versul silabic întrebuințate de tehnica imnelor creştine

11 *Ibidem*;

12 Adrian-Cristian Mazilița, „Regula canonică a rugăciunilor şi psalmilor de noapte şi zilnici în opera Sfântului Ioan Casian", în Rev. *Altarul* Reîntregirii, Nr. 3/2013, pp. 130-131;

13 Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 10;

14 Sfântul Vasile cel Mare, *Scrierei I, Partea a treia, Despre Duhul Sfânt*, trad., introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. C. Corniţescu şi Preot. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşi, 1988, p. 87;

15 *Ibidem*;

conferea Bisericii avantaj în disputele apărute cu ereticii. Pricipala sarcină a celor ce apărau Biserica era de a o feri de invoații și de a-i întări învățătura de credință prin imnele bisericești, iar acesata o făceau nu doar prin intemediul cântecului și a literelor în sine, ci și prin toate silabele imnului ce erau gândite, fixate și numărate, în așa fel încât, niciun eretic sau inovator să nu poată adăuga sau scoate ceva din structura imnului.

Numărul ereziilor crescând continuu începând cu secolul al IV-lea, Biserica a recurs la o nouă tehinică de combatere a ereziilor, respectiv a apelat în cadrul manifestăriloe extraliturgice la noile imne. În plus, Biserica a fost constrânsă sub valul noile mișcîri eretice, să proceadă la completarea, adaptarea și precizarea stilistică a imnelor ce avea fundament scripturistic, ce erau deja utilizate în cadrul serviciului divin public, dându-le astfel un rol demonstrativ. Ne referim în mod deosebit la „Doxologia mică", care nu era încă formulată uniform în întreaga Biserică, căreia Arie i-a dat un alt sens, conform ereziei pe care o răspândea, introducând în imn formularea sa eretică**16**. Drept urmare, Biserica va consacra următoarea forumulă: „Mărire Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh", la care se va adăuga mai apoi și cea de-a doua parte „şi acum şi pururea şi în vecii vecilor, amin". Această formulare din cuprinsul „Doxologiei mici" pe care Biserica a adoptat-o corespunde recomadării pe care Însuși Fiul lui Dumnezeu a dat-o ucenicilor Săi: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28,19).

În contextul fluxului ereziilor din veacul al IV-lea, Biserica se simte nevoită să pecetluiască și să întărească conținutul imnului numit „Doxologia mare". Acest imn a fost întrebuințat de Biserică încă din perioada apostolică având următoarea formulare: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire!". Deși „Doxologia mare" părea la început un imn adresat Tatălui şi Fiului, Constituțiile Apostolice, în cartea a VII-a, ne arată că acesta va fi dezvoltat, în cotextul disputelor dogmatice de la acea vreme, adăugându-se încheierea de la ultimul verset, respectiv formula: „Doamne, Împărate ceresc, Dumnezeule, Părinte atotțiitorule, Doamne Fiule, Unule născut, Iisuse Hristoase şi Duhule Sfinte"[17]. Sintagma

„Duhule Sfinte", care lipsește în Constituțiile Apostolice, este un ados ulterior, apărut ca răspuns împotriva pnevmatomahilor. Cea de-a doua parte a „Doxologiei mari", așa cum o cunoaștem și azi, este adresată întru totul Mântuitorului, ceea ce ne îndreptățește să credem că a fost alcătuită în timpul combaterii ereziei lui Arie. Biseirca Orientuilui fiind clătinată de erezia ariană a introdus mai devreme această nouă formulare a imnului, comparativ cu Biserica Apusului[18].

Astfel, până spre sfârșitul veacului al IV-lea, imnul dogmatic va cunoaște o înflorire și o cristalizare continuă, fiind re-

16 Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 44;

17 ***, *Constituțiile Sfinților Apostoli*, cartea a VII-a, cap.X LVII, în *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Canonul Apostolic al primelor secole, Ioan Ică jr., Ed. Deisis/ Stevropoleos, Sibiu, 2008, p. 733.

18 Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 49;



cunoscut ca gen exclusiv al poeziei creștine. Stilizarea imnelor s-a impus ca o măsură necesară generată de conflictele dogmatice apărute cu ereticii, iar o astfel de măsură era conformă cu hotărârile adoptate în anul 343 în cadul sinodului de la Laodiceea[19].

Veacul al IV-lea nu a însemnat însă și sfârșitul ereziilor, ci de acum înainte atenția și vigilența Părinților Bisericii vor fi în continuare treze pentru apărarea adevărurilor de credință. Imnele bisericești vor ajunge mijloacele prin care Sfinții Părinți vor ține aprinsă evlavia credincioșilor, dar vor tălmăci totodată și adevărurile de credință, răspândind-le astfel nealterare, fiindcă ele au reprezentat principala armă de luptă înaintea poporului, angajând nu doar partea rațională a credinciosului, ci și fondul său afectiv. Așadar, imnul, ca formă poetică, va răspunde unui nou scop, despășind tălmăcirea evlaviei credincioșilor, va dobândi o consistență dogmatică clară, având scopul de a lămuri învățătura de credință a Bisericii. Imnul bisericesc ajunge astfel să îmbrace o haină nouă, datorită dexterității literare a strofei singuratice, și va purta numele de tropar. De acum înainte, troparul va contribui la unitatea poeziei imnografice ulterioare[20].

Referitor la caracterul biblic al cântărilor bisericești, trebuie să spunem că ele nu se bazau în mod strict pe „litera" Scripturii, mai ales dacă ne referim la imnele cu conținut dogmatic ce au apărut după veacula al IV-lea. Așa cum am mai precizat, imnele cu caracter dogmatic, apărute în sec. IV, au fost folosite de Biserică ca armă împotriva

19 Arhid. Prof. Dr. Ioan. N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Ediția a III-a, Sibiu, 2005, p. 242, Can. 17 (Citirea psalmilor): „Nu se cuvine a se împreună (cântarea) psalmilor în adunările (slujbelor dumnezeiești), ci în intervalul de după fiecare psalm să se facă citire";

20 Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 53;

ereziilor, din ele dezvoltându-se mai târziu noi forme imnografice precum troparul (cu strofă simplă, cu prosomii, idiomele, stihiri), condacul și canonul[21].

Începând cu cea de-a doua jumătate a veacului al IV-lea, își face apariția un nou gen de cântare, odată cu apariția imnelor dogmatice noi – cântarea antifonică, numită și alternativă. Acest mod nou de cântare, va pătrunde și în spațiul greco-roman, plecând din Biserica Siriană, având același scop de a contracara învățăturile eretice. Noul gen de cântare bisericească devine din ce în ce mai popular în marile metropole, extinzându-se pe întreg teritoriul imperial. Astfel, la Milan, Sfântul Ambrozie popularizează acest gen de cântare în anul 385, când a fost apărat de creștini prin slujbe de noapte și privegheri cântate în apărarea sa, ce era amenințat cu depunerea din scaun de Împărăteasa Iustina care susținea tabăra ariană. Creștinii care îl apărau pe Sfântul Ambrozie au cântat imne și psalmi, răspândindu-se astfel acest gen de cântare în toată Biserica Apusului[22]. Sfântul Ioan Gură de Aur, la Constantinopol – capitala imperială, folosoea aceast obicei al cântării pe două grupe, în cadrul procesiunilor, tot ca acțiune antidefenisvă îndreptată împotriva ereziilor vremii.

Cântarea în comun a credincioșilor a fost folosită în veacurile IV și V, sub forma cântărilor antifonice și a psomidei, ca acțiune defensivă împotriva învățăturilor eretice de la acea vreme. Această strategie antieretică a fost întrebuințată de Sfântul Ioan Gură de Aur la Constantinopol, de Sfântul Ambrozie cel Mare la Milan, de Sfântul Efrem Sirul la Edessa, împotriva ereziilor lui Bardesane şi Armoniu și de preoții Diodor şi Flavian la Antiohia, împotriva ereziei lui Arie[23].

Concluzionând, putem spune că textele imnelor bisericești pe care Biserica Ortodoxă le-a întrebuințează în slujbele ei, au un conținu tologic bogat, prin care este prezentată învățătura de credință a Bisericii. De-a lungul istoriei Bisericii, imnele au slujit aidoma unor soldați pe câmpul de luptă, contribuind la apărarea dreptei învățături, contracarând atacurile eretice. În plus, trebuie sublinat faptul că aceste cântări depășesc cadrul unor formulări dogmatice deoarece învățătura de credință a Bisericii a fost aprofundată, tâlcuită, dezvoltată și expusă în întreaga ei semnificație, prin imnele și cântările liturgice, funcție care în primele veacuri a servit luptei antieretice, iar în zilele noastre ele îndeplinesc multiple funcții litugice, catehetice, omiletice ori dogmatice, contribuind astfel la păstrarea și transmiterea nealterată a dreptei credințe în Biserica noastră Ortodoxă.

Bibliografie:

1. Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019;

21 Pr. prof. univ. dr. Vasile Grăjdian, „Caracterul biblic al imnografiei bizantine”, în *Studii de Teologie imnografică*, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2008, p. 32;

22 Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 400;

23 Dragoș-Ioan Șușman, „Aspectul misionar al muzicii religioase”, *Altarul Reîntregirii*, Supliment Nr. 2/2015, p. 210;

2. ***, *Constituțiile Sfinților Apostoli*, în *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Canonul Apostolic al primelor secole, Ioan Ică jr., Ed. Deisis/Stevropoleos, Sibiu, 2008;

3. Augustin, Sfântul, *Confesiuni*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000;

4. Branişte Ene, Pr. Prof., *Liturgica generală - cu noțuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ed. II, București, 1993;

5. Idem, „Temeiuri biblice şi tradiționale pentru cântarea în comun a credincioşilor", în Rev. *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1954;

6. Floca N. Ioan, Arhid. Prof. Dr., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Ediția a III-a, Sibiu, 2005;

7. Grăjdian Vasile, Pr. prof. univ. dr., „Aspecte teologice în imnografia Bisericii Ortodoxe", în *Studii de Teologie imnografică*, Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, 2008;

8. Idem, „Caracterul biblic al imnografiei bizantine", în *Studii de Teologie imnografică*, Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, 2008;

9. Irineu †, Mitropolitul Olteniei, „Dogmele şi mărturisirile de credință ale Bisericii – Sensul apofatic şi raționalitatea lor mai presus de rațiune", în *Mărturisirea de Credință locul* şi *rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe Relația dintre teologia academică* şi *teologia doxologică*, Ed. Doxologia, Iași, 2013;

10. Mazilița Adrian-Cristian, „Regula canonică a rugăciunilor şi psalmilor de noapte şi zilnici în opera Sfântului Ioan Casian", în Rev. *Altarul* Reîntregirii, Nr. 3/2013;

11. Nechita Costel-Mirel I.V., *Pastorația prin muzică,* Ed. Arhip Art, Sibiu. 2009;

12. Schmemann Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, trad. de Vasile Bârzu, Editura Sophia, București, 2010;

13. Șuşman Dragoş-Ioan, „Aspectul misionar al muzicii religioase", *Altarul Reîntregirii*, Supliment Nr. 2/2015;

14. Vasile cel Mare, Sfântul, *Scrierei I, Partea a treia, Despre Duhul Sfânt*, trad., introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu și Preot. Prof. Dr. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988;

15. Vintilescu Petre, Pr. Prof. *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual* şi cântarea bisericească, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Editura Renaşterea, 2005;

7. Efectele secularizarii asupra vieții religioase

Pr. Gheorghe TROFIN
Parohia „Adormirea Maicii Domnului”,
Boiștea, Neamț

1. Reflecții generale în definirea conceptelor de secularizare, globalizare și laicizare

Această temă pune problema menținerii identității personale, comunitare și naționale, dintr-o perspectivă postmodernă.[1] Important de reținut este faptul că tendințele de reafirmare a problemelor identitare peste tot în lume sunt de fapt tendințe specifice procesului de globalizare.

Termenul de „globalizare”[2] nu a putut fi cuprins în cadrul unei definiții suficiente, complexe și elaborate. În general, globalizarea se referă la dezvoltarea universală a legăturii, integrării și interdependenței sferelor economice, sociale, tehnologice, culturale, politice și ecologice. Ne putem întreba dacă și religia intră în acest proces de integrare și interdependență. Teoria socială a ultimelor decenii, ce aduce în primul rând în discuție problema schimbării sociale, numește acest proces globalizare. Pentru o mai bună înțelegere, se poate spune că este un proces unitar, ce cuprinde mai multe subprocese (cum ar fi procesul economic de interdependență, creșterea influențelor culturale, viteza de informație dată de tehnologie, noile guvernări și provocările geopolitice) ce au ca scop apropierea oamenilor, unindu-i într-un singur sistem global. Deținând toate aceste subprocese, globalizarea a reușit să afecteze întreaga omenire sub mai multe aspecte:

1. Industrial – dezvoltarea unei piețe mondiale de producție, precum și importul produselor pentru companii și consumatori;
2. Financiar – dezvoltarea pieței financiare în toată lumea și ușurarea accesului finanțării externe către corporații naționale și multinaționale;
3. Economic – realizarea unei piețe globale comune, bazată pe schimbul de bunuri și de capital;
4. Politic – globalizarea politică înseamnă crearea unui guvern al întregii lumi, care reglează relațiile dintre națiuni și garantează drepturile născute din globalizarea social-economică; de exemplu, putem

1 Ca reacție la monoliticul și universalul modern*ism*, postmodernismul susține fragmentarea, multiplicitatea, fluiditatea, ba chiar dărâmarea a ceea ce a construit modernismul.

2 Termenul de globalizare este folosit pentru prima dată de Theodore Levitt, în lucrarea *Globalization and Market*, Harvard Business Review, May-June 1983. Cultura franceză preferă termenul de *mondializare*.

vorbi despre imperiile în oglindă, american și rusesc, ce dirijează viața unei bune părți a oamenilor planetei noastre;[3]

5. Informațional – dezvoltarea mijloacelor de informare din locuri geografice diferite; mass-media și, mai ales, Internetul contribuie în manieră decisivă la informarea aproape instantanee a unei bune părți a populației Globului despre orice se întâmplă, în orice colț al planetei unde este permis accesul liber la informație;
6. Cultural – dezvoltarea comunicării culturale pe tot cuprinsul planetei, capabilă de a da naștere unei noi conștiințe și identități globale – prin dorința de a consuma și de a avea acces la produse și idei străine, adoptarea de noi tehnologii și practici și participarea la o cultură a lumilor;
7. Ecologic – protejarea mediului înconjurător global, lucru ce nu poate fi posibil fără sprijinul, intervenția și colaborarea corporațiilor internaționale; schimbarea climatului, poluarea, creșterea nivelului apelor, interzicerea pescuitului în oceane și înmulțirea speciilor de pești răpitori sunt numai câteva exemple în acest sens;
8. Social – libera circulație a oamenilor pe teritoriile altor națiuni. Marele avantaj al schimbului cultural: apariția multiculturalismului și accesul individual la diversitatea culturală (ex.: prin exportul filmelor de la Hollywood și Bollywood); oricum, cultura importată poate cu ușurință înlocui cultura locală, cauzând reducerea diversității prin hibridizare sau chiar asimilare; turismul internațional; migrațiile (inclusiv migrațiile ilegale); promovarea produselor de consum locale (alimentele, de exemplu) în alte țări; cultura de web și cultura pop: Pokemon, Idol Series, YouTube, MySpace și Facebook; evenimentele sportive din întreaga lume, de exemplu, FIFA World Cup sau Jocurile Olimpice; dezvoltarea infrastructurii telecomunicației globale, ce folosește tehnologii precum internetul, comunicarea prin sateliți, telefoanele mobile (wireless), cabluri cu fibră optică.

Presupune procesul globalizării o nouă formă de imperialism? Așa cum arată Roland Robertson în scrierile sale,[4] procesul globalizării începe printr-o fază germinală, localizată în Europa secolului al XV-lea, în timpul Imperiului Mongol, când a avut loc marea integrare de-a lungul Drumului Mătăsii. Integrarea globală a continuat apoi, de-a lungul expansiunii comerciale europene, din secolele XVI-XVII, când imperiile portughez și spaniol au reușit să se răspândească în toate colțurile lumii. În epoca modernă, efectele industrializării europene sunt notabile. Globalizarea s-a transformat

3 D. Chaudet, *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite și Rusia*, Ed. Cartier, Chișinău 2008.

4 Globalization: *Critical Concepts in Sociology*, vol.*** 1-4, London - New York, 2001-2004.

într-un fenomen al business-ului, o dată cu apariția primei companii multinaționale din Olanda secolului al XVII-lea – Dutsch East India Company. A fost prima companie din lume care a folosit sistemul de acțiuni, ce poate fi considerat un pas important către globalizare. Faza incipientă a globalizării, ca fenomen, se întinde până spre anul 1870. Trece apoi printr-o fază în care au loc formalizarea internațională și implementarea în spațiul social a ideilor noi despre umanitate (1870-1920).

Nu putem înțelege pe deplin conflictul care există între religie și modernitate fără să facem referire la conceptul sociologic de secularizare. Secularizarea poate fi definită ca fiind „procesul de schimbare a orientării cu privire la fundamentarea religioasă a gândirii și acțiunii, cu una centrată pe lume, ca singura realitate perceptibilă”**5** .Termenul a fost folosit pentru prima dată cu referire la Pacea de la Westphalia (1648), care a dus, printre altele, la un transfer al proprietăților bisericii în mâinile prințului. Sociologul danez Dekker este de părere că secularizarea este caracterizată de trei aspecte:

1. descreștere a religiozității;
2. o restrângere a semnificației religiei și;
3. o secularizare „internă” – adaptarea religiei la ideile modernității.[6]

Urmând o direcție similară, Grupul European de Studiu al Valorilor (EVSSG) a încercat să cerceteze secularizarea în Europa folosind indicatori cum ar fi: loialitatea denominațională, frecvența la biserică, atitudinea față de biserică, credința și înclinația religioasă, etc., aspecte care pot fi incluse în două mari categorii:

1. indicatori ai sentimentului religios și;
2. indicatori ai credinței.

Un alt autor sugerează un set de distincții extrem de folositor în definirea secularizării. El sugerează că, pentru a putea ieși din impasul „dezbaterilor lipsite de rod cu privire la secularizare” din ziua de azi, trebuie să examinăm în mod independent:

1. secularizarea ca diferențiere a sferelor seculare de instituțiile și normele religioase (potrivit autorului, acesta e miezul tezei secularizării);
2. secularizarea ca declin al credințelor și practicilor religioase;
3. secularizarea ca marginalizare a religiosului în sfera privată.[7]

Folosind această metodologie, autorul face o observație interesantă, potrivit căreia „acele biserici care au rezistat separării structurale a bisericii de stat…sunt cele cărora le este cel mai greu să se acomodeze la presiunile stilului de viață modern”.

Laicizarea ar insemna separarea completa a statului de Biserica prin excluderea oricaror subventii de la stat si ajutoare pentru construirea si intretinerea lacaselor de cult. Acest lucru este teoretic prevazut de Constitutie insa influenta Patriarhului, subventiile si privilegiile preotilor contrazic ideea asta. Laicizarea ar insemna exclude-

5 D. K. McKim, Westminster Dictionary of Theological Terms, Westminster John Knox, Louisville, 1996, p. 253.

6 K. Runia, „The Challenge of the Modern World to the Church”, EuroJTh, 2, 2, 1993, p. 149.

7 J. Casanova, Public Religions in the Modern World, University of Chicago Press, Chicago 1994, p. 211.

rea invatamantului religios din scoli (si excluderea icoanelor), introducerea de taxe si impozite pentru preotime (si deci aparitia bonurilor fiscale) si judecarea lor in civil in fata unui tribunal, nu in cadrul Bisericii. Pe scurt: Laicizarea ar însemnă tratarea Bisericii Ortodoxe ca pe orice alt cult și tratarea cultelor religioase ca pe niște instituții.

Experții din diferitele culturi și religii ridică intrebarea care este misiunea Bisericii în noua societate globală? Aveam de-a face cu fenomenul radical al globalizării. Cu siguranță, istoria nu se repetă și nu trebuie să ne gândim că ceea ce au trăit oamenii în primele secole creștine a reprezentat o vreme idilică și că ar trebui să repetăm modul lor de viață sau de origanizare. Evoluția societății impune o strategie pe măsura noilor provocări apărute. O privire simplistă asupra istoriei Bisericii nu ar fi de prea mult folos. Trebuie să ne gândim că și în epoca patristică existau păreri diferite despre lume și societate. Combatanții vremurilor respective, teologi, filosofi, personalități politice sau culturale aveau conflicte la fel ca în vremurile noastre.

Istoria nu este doar despre trecut. Există modele în istorie care ne dau șansa să putem discerne viitorul sau consecințele acțiunilor noastre actuale. Istoria nu este doar o problemă a curiozității ori de colectare de date de dragul colecției în sine. Și istoria este citită și scrisă ca încercare de a înțelege trecutul, de a suporta prezentul și viitorul. Astfel, câmpul însuși al istoriei bisericii așa cum este scris astăzi arată și impactul globalizării. Inclusiv întrebările ridicate de-a lungul istoriei aduc uneori răspunsuri diferite în funcție de ceea ce omul descoperă. Este suficient să ne uităm la acțiunile arheologilor în Egipt.[8]

Pentru majoritatea oamenilor, istoria se referă la ceea ce este deja trecut. Conceptul unei teologii a politicii este mai aproape de realitate. S-a spus că istoria „este doar politică trecută" și există adevăr în această afirmație. Aceasta înseamnă, totuși, că politica este și istorie actuală, deci datoria noastră este aceea de a dezvolta o teologie a politicii și, în special, o teologie a schimbărilor sociale revoluționare. Toate întrebările cu privire la formularea unei noi etici sociale sau la remodelarea structurilor vieții bisericii trebuie să depindă pentru răspunsurile acestora de răspunsul pe care îl dăm la o problemă anterioară: Cum acționează Dumnezeu pentru om în schimbarea socială rapidă?[9]

Astăzi, punctul de plecare al oricărei teologii bisericești trebuie să așeze pe o traiectorie a schimbării sociale. Biserica este, în primul rând, o comunitate care interacționează, oameni a căror sarcină este de a discerne acțiunea lui Dumnezeu în lume și a se alătura lucrării Sale. Acțiunea lui Dumnezeu se înfăptuiește atunci când, așa cum teologii, au loc "evenimente istorice", dar care ar putea fi denumite mai bine "schimbare socială". Acest lucru înseamnă că Biserica trebuie să răspundă constant schimbării sociale, dar aici este problema. Doctrinele noastre despre Biserică au ajuns la noi din perioada îndepărtată a creștinătății clasice și sunt infectate cu ideologia păstrării și a permanenței. Acestea sunt aproape în

8 Max L. Stackhouse, *God and Globalization*, vol. 4, The Continuum International Publishing Group Inc 80 Maiden Lane, New York, 2007.

9 Harvey Cox, *op. cit.*, 2013, p.128.

întregime orientate spre trecut, derivându-și autoritatea din diverse perioade clasice, dintr-o presupusă asemănare cu o formă anterioară de viață a Bisericii sau dintr-o teorie a continuității istorice. Dar acest lucru nu mai este posibil.[10]

Justo L. Gonzalez, cel care descrie importanța lucrării lui Max L. Stackhouse, *God and Globalization*, în „Cuvânt Înainte", este convins că nu ilustrează nicio altă perioadă din istoria occidentală procese similare cu globalizarea de astăzi mai bună decât fondarea civilizației greco-romană în cele patru secole imediat înainte și cele patru secole imediat după apariția creștinismului. Totuși, ceea ce se întâmpla atunci nu era exact același lucru ca în ziua de azi în ceea ce privește globalizarea. În primul rând, fenomenul a implicat doar o zonă relativ mică a lumii în jurul bazinului Mediteranei.

Trebuie să avem în vedere faptul că perioada despre care amintim nu implică mijloacele de comunicare de astăzi - mass-media și internetul. Pericolele ecologice ale procesului actual - pericole care fac din globalizarea de astăzi o problemă cu consecințe enorme nu numai pentru viața umană, ci pentru toată viața de pe planetă. Astfel, istoria celor vremurile pot lumina unele aspecte ale istoriei noastre actuale.[11]

În această perspectivă este suficient să ne amintim de vasta campanie de cucerire militară a lui Alexandru cel Mare. Așa cum este cazul cu fiecare întreprindere imperialistă, a lui avea o justificare ideologică: pentru a aduce beneficiile culturii grecești către restul lumii. În acest fel, a reușit într-o măsură uimitoare. La trei secole de la moartea sa, greaca a fost încă vorbită peste raza de acțiune a fostului său imperiu.[12]

Acest proces de „globalizare" nu s-a oprit doar la întemeierea diferitele regate elenistice. Roma a venit să le ia loc, construind un imperiu în mare parte pe rămășițele elenistice regate și pe fundamentul măsurii unității culturale provocate de cuceririle lui Alexandru. Justo L. Gonzalez propune să reflectăm asupra acelei „globalizări" anterioare care ne ajută să înțelegem mai clar unele dintre problemele cu care ne confruntăm noi pe măsură ce intrăm în lumea globală a mileniului al treilea. Cum este acest proces de evaluat? Cum afectează viața oamenilor și alianțele? Cum să privim dezvoltarea creștinismului în contextul nostru istoric? Lumea funcționează după alte criterii decât cele de origine divină. Totul este destinat consumului, iar acest curent îl indepartează tot mai mult pe om de Dumnezeu. Grace Davie, în cartea ei „Religion in Britain", folosește expresia „a crede fără apartenență „ceea ce arată că angajamentul față de Hristos sau Biserică este aproape absent, iar religia aparține doar unei minorități."[13]

O biserică a cărei viață este definită și modelată prin ceea ce face Dumnezeu acum în lume nu se mai poate limita la astfel de specificații antichizate. Trebuie să dea voie să fie ruptă și redimensionată în permanență prin acțiunea continuă a lui Dumnezeu; de aici nevoia unei teologii a schimbării sociale. Două incidente de la începutul anilor

10 *Ibidem*, p.125.
11 Max L. Stackhouse, *op. cit*.
12 *Ibidem*.
13 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging,* Making Contemporary Britain: New York: John Wiley & Sons, 1994, p.62.

1960 vor ilustra această nevoie imperativă. Primul a avut loc atunci când liderii Consiliului Mondial al Bisericilor s-au întors de la o mare conferință a tinerilor creștini din Africa. În ciuda numărului mare de participanți la conferință, liderii au mărturisit cu tristețe că peste zece ani se așteptă ca majoritatea tinerilor africani să rupă toate relațiile cu biserica. Etica creștină actuală nu rezonează cu problemele cu care se confruntă tinerii africani.[14]

Prinși în entuziasmul construirii națiunii lor, a luptei împotriva noului și vechiului colonialism, a problemelor organizării economice, a organizării instituțiilor politice și a conturării unei culturi africane reale, ei asociază acum etică individualistă și morala clasei de mijloc cu o biserică total neinteresantă și inutilă. Ei au nevoie de o teologie și o etică care să le permită să înțeleagă o lume cu totul nouă. Au sărit din cultura tribală direct în civilizația tehnopolitană, aproape fără să treacă prin etapa culturii orașului. Dar cultura orașului rămâne adevărata bază a majorității teologiei creștine. Cuba și America Latină reprezintă o altă ilustrare izbitoare a necesității unei teologii a schimbării sociale. Mulți creștini cubani, în special baptiști, au fost foarte activi în mișcarea Castro înainte și în perioada victoriei sale asupra regimului Batista. Acest lucru nu ar trebui să fie surprinzător, deoarece provincia Oriente, unde Mișcarea din 26 iulie și-a început primele operațiuni, are cea mai mare minoritate protestantă a insulei. De asemenea, biserica catolică cubaneză, puternic influențată de ierarhia spaniolă și condusă de un număr mare de preoți din Spania, a căpătat, pe bună dreptate, o reputație proastă pentru sprijinul pe care i l-a acordat lui Batista. Dar după confiscarea puterii în ianuarie 1959, creștinii s-au trezit într-o poziție extrem de dificilă. Controlul lui Castro asupra instrumentelor de putere nu era în niciun caz sigur. O contrarevoluție sau o nouă lovitură de stat era posibilă în orice moment. Era absolut necesară o reorganizare radicală a întregii societăți, inclusiv o schimbare completă a oamenilor aflați în funcții de conducere, atât în domeniul privat, cât și de stat. Dar nu existau mijloace juridice pentru realizarea acestor scopuri și, cu siguranță, nu existau principii creștine care să ghideze aceste acțiuni. Creștinii cubanezi s-au trezit prinși în mijlocul unei situații revoluționare, însă fără o teologie a revoluției. Confuzi și paralizați în fața unei astfel de provocări fără precedent, au plecat unul câte unul sau au fost înlocuiți. Unii s-au întors în Orient și au tăcut. Alții au fugit în cele din urmă în America de Nord. Au fost înlocuiți adesea de comuniști care, deși se opuseseră cândva categoric mișcării lui Castro, au putut acum să exploateze la maximum situația. Din nou, creștinii nu au putut participa în mod responsabil la schimbarea socială rapidă deoarece nu aveau nici o bază teologică pentru înțelegerea sau aprecierea acesteia.[15] „Putem spune fără exagerare că trăim într-o epocă îngrozitoare și periculoasă din punct de vedere spiritual. Este îngrozitoare nu numai din cauza urii, a divizării, a sângelui. Înainte de toate este îngrozitoare pentru că

14 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 125-126.

15 *Ibidem*, p.126-127.

se înțetește din ce în ce răscoala împotriva lui Dumnezeu și a Împărăției Lui. Din nou, nu Dumnezeu, ci omul a devenit măsura tuturor lucrurilor; din nou, nu credința, ci ideologia și utopia au ajuns să definească starea spirituală a lumii".[16] Prin aceste cuvinte părintele Alexander Schmemann caracterizează societatea, una care nu-L mai dorește pe Dumnezeu, care consideră că nu mai are nevoie de Dumnezeu. Creștinismul, a jucat un rol decisiv în conturarea identității europene. Cu toate acestea, în timpurile moderne, Europa a fost martoră la marele divorț între credința sa istorică și filozofia. Asistăm la o creștere a Statului, adică a puterii laice, și la o reprimare a creștinismului. Morala a devenit și ea o chestiune doar de conștiință individuală, Statul pare să nu mai sprijine învățătura morală.[17]

Cu toții încercăm să trăim într-o epocă de schimbare accelerată cu o teologie statică. Deoarece sintagma "schimbarea socială rapidă" servește adesea doar ca eufemism pentru revoluție, problema ar putea fi pusă și mai răspicat: încercăm să trăim într-o perioadă de revoluție fără o teologie a revoluției. Dezvoltarea unei astfel de teologii ar trebui să fie astăzi primul subiect de pe agenda teologică. În parte, interesul crescând al teologilor moderni pentru o teologie a istoriei se referă îndeaproape la nevoia unei teologii a revoluției. Sintagma „teologie a istoriei" poate fi adesea una foarte înșelătoare.[18]

Mulți tind să creadă că globalizarea este, în esență, condusă de interese economice. Dar acesta nu este însă o noutate. A analiza globalizarea doar dintr-o perspectivă economică nu ar cuprinde întreaga sferă a fenomenului și s-ar neglija adevăratul sens și forța globalizării. Globalizarea implica acum o nouă perspectivă si o schimbare radicală a societății civile prin toate elementele sale etnice, politice, economice sau culturale. Răspândirea idealurilor democrației și a drepturilor omului, a stilurilor muzicale și educației științifice, cuceririle tehnologiei în știință, medicina, acceptare mai largă a căsătoriei între persoane de acelasi sex, reprezintă toate părțile globalizării. Împreună acestea fac posibile anumite schimbări economice. În multe popoare oamenii încearcă să scape de săracie prin eforturi de a dezvolta tipare culturale și sociale complexe. În ciuda acestui efort concentrat doar pentru o dezvoltare economică, tradițiile rezistă și trebuie să fie capabile sa dea tonul moral în acest proces de globalizare. Gândirea creștină trebuie să modeleze instituțiile culturale și sociale și să dea naștere unor tipare de transformare a vieții. Întrebarea care se ridică este dacă religiile care au conturat dezvoltarea societăților pot să înghida gândirea oamenilor și actiunea acestora și în ceea ce privește globalizarea. Max L. Stackhouse este îngrijorat de capacitatea creștinilor de astăzi de a aborda globalizarea cu înțelepciune și eficient. Unul dintre motive priveste modul in care administratiile, de exemplu cea a SUA, promoveaza politici care sugereaza ca creștinismul este colonial.[19]

16 Alexandre Schmemann, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1993, p.14.

17 Rene Remond, *Religie și societate în Europa*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, 2003, p. 221.

18 Harvey Cox, *op. cit.*, p.127.

19 Max L. Stackhouse, *op. cit.*, p. 3.

Este printre îndatoririle conducătorilor oricărei națiuni să apere interesele oamenilor, dar cum se face acest lucru în relație cu ceilalți? Sunt metodele și politicile folosite morale și respectă integritatea și spiritualitatea oamenilor? Max L. Stackhouse este preocupat preocupă de o altă tendință cu manifestările globale. Acesta este reflectată de o serie de economiști neoliberali care au dezvoltat o nouă subdisciplină care interpretează religia în termeni economici. Spre deosebire de marxism care vede religia ca suspinul celor asupriți și o speranță iluzorie pentru un lume mai bună, această școală de gândire este reprezentată de „Școala din Chicago" a teoriei „alegerii raționale", deoarece este înrădăcinată în versiunea neo-clasică a economiei. Se susține ipoteza că oamenii sunt genetic programați pentru a căuta avantaj în sex, hrană și expansiune teritorială. Această școală nu tratează religia ca o manifestare a intereselor clasei, sau ca bază pentru o etică care ar putea forma sau ghida politica și economia.[20]

Multi oamenii văd globalizarea doar ca un fenomen economic al expansiunii capitaliste, unul care, spun ei, aduce distrugerea culturilor și o degradare a societății și a naturii. Multe dintre modificările în ceea ce privește extensia a influenței corporațiilor, tehnologiei și piețelor și disparitățile crescânde între cei foarte bogați și foarte săraci, se datorează factorilor neeconomici care au modelat schimbările economice.[21]

Teologul american Harvey Cox folosește termenul, „orașul secular" ca o metaforă pentru lume, în special lumea emergentă urbană. În cartea „The secular city" subliniază că urbanizarea este unul dintre motoarele secularizante. Cox crede că orașul nu poate fi nici unul complet laic nici unul complet sacru. Trebuie să fie un loc unde atât sacrul, cât și profanul interacționează. Nu poate fi monocultural. Trebuie să fie un loc unde muzica, filozofia, cultura, arta și religiile se întâlnesc. Anonimatul și mobilitatea caracterizează mediul urban secularizat, omul care traieste în acest mediu este descris ca fiind pragmatic și profan.[22]

Omul pragmatic este în permanență preocupat de întrebarea, „Va funcționa?". Profan înseamnă pentru Harvey Cox „în afara templului". „Numindu-l profan, nu sugerăm că omul secular este sacrilegiu, dar că nu este religios. El consideră că orice semnificație care trebuie găsită pentru acesta lume își are originea în însăși această lume".[23]

Cu alte cuvinte, pentru profan contează lumea materială și este cu totul despărțit de realitatea spirituală. Orice efort de desecularizare a omului modern, pentru a-l scăpa de pragmatismul și de profanitatea sa, este sortit eșecului dacă se pune accentul pe dorința că acesta trebuie să devină mai întâi „religios" înainte să poată auzi Evanghelia. Pragmatismul, profanitatea, anonimatul și mobilitatea pot deveni chiar căi de acces la omul modern. Pragmatismul său și profanitatea permit omului urban să discearnă anumite elemente din Evanghelie.[24]

Ideea orașului laic ne oferă cea mai promițătoare imagine prin care să înțelegem

20 *Ibidem*, p.4.
21 *Ibidem*, p.45.
22 Harvey Cox, *op. cit.*, 2013, p.72.
23 *Ibidem*, p.73.
24 *Ibidem*, p.74.

ceea ce scriitorii Noului Testament numeau „Regatul lui Dumnezeu" și să dezvoltăm o teologie viabilă a schimbării sociale revoluționare. Această afirmație trebuie apărată de obiecțiile îndreptate către ea din două părți diferite, teologice și politice. Din punct de vedere teologic, trebuie să demonstrăm că simbolul orașului laic nu încalcă simbolul Împărăției lui Dumnezeu. Pe plan politic, trebuie să dovedim că ideea de oraș laic, rămânând fidel doctrinei Împărăției lui Dumnezeu, încă se deschide și luminează actualul ferment al schimbărilor sociale. Trebuie să-și dovedească metoda ca o teorie revoluționară viabilă. Dacă începem cu obiecțiile teologice împotriva recunoașterii în orașul secular a aceleiași realități eshatologice, exprimată cândva prin ideea Împărăției lui Dumnezeu, trebuie luate în considerare trei replicile principale:

1. În timp ce Împărăția lui Dumnezeu este doar opera lui Dumnezeu, orașul secular este împlinirea omului.
2. În timp ce Împărăția lui Dumnezeu cere renunțare și pocăință, orașul laic nu necesită decât pricepere și cunoștințe.
3. În timp ce Împărăția lui Dumnezeu se află deasupra istoriei (sau există în inima credincioșilor), orașul secular se află pe deplin în această lume. Trebuie să respingem toate aceste obiecții, dar totuși sunt de înțeles și nicio discuție despre Împărăția lui Dumnezeu și orașul secular nu poate continua fără să le răspundă satisfăcător.[25]

Un contact sumar cu termenul de secularizare impune deja o primă constatare: acesta este un termen polisemic. Astfel putem citi în Encyclopaedia Universalis: «Vicisitudinile cuvîntului secularizare, atît de frecvent utilizat în zilele noastre în materie de religie, circulatia sa între franceză si germană, au reusit să-i dea un sens în aparentă recent si împrumutat. Mai mult, acest pretins neologism, anglicism sau germanism, este însotit de o polisemie […] care dă opozitii, excluderi sau recuperări doctrinale.» El poate desemna trecerea în patrimoniul statului a bunurilor ce apartin bisericilor sau mănăstirilor, dar si trecerea de la statutul de preot sau călugăr la cel de laic. De asemenea, acest termen a fost utilizat pentru a desemna un recul al religiei, asimilîndu-l cu „termenii de laicizare, de decristianizare, de păgînizare si de locutiuni cum ar fi extinderea necredintei sau a ireligiozitătii", dar si „anumite mutatii interne religiilor".

Encyclopaedia Universalis sesizează sintetic doua procese importante ce caracterizează secularizarea: „cel al unei mutatii religioase a societății si cel al unei mutații sociale a religiilor." Conceptul de secularizare este utilizat pentru a desemna de o maniera globală un reflux al religiei în societate, legat adesea de fenomenul modernității. Acest concept nu este specific teologiei, el fiind împrumutat filozofiei si sociologiei. Pe ce ne bazăm atunci când vorbim despre un reflux al religiei? Pentru Hervé Legrand, există câteva "manifestări care pot fi măsurate științific":

a. primă manifestare este legată de separarea Bisericii de Stat. Să remarcăm că secularizarea era un scop politic si ideologic în țările blocu-

25 *Ibidem*, p.131.

lui comunist din estul Europei, pe când în țările vest europene aceasta era consecința unei evoluții sociale. Vizibilitatea separării dintre Stat si Biserică în țările din estul Europei, marcate de regimurile comuniste, este neîndoielnică. În aceste țări s-a observat o ostilitate a regimurilor marxiste vis-a-vis de implicarea Bisericii în viața publică, precum si un proces juridico-politic de separare dintre Stat si Biserică. După căderea regimurilor comuniste, țările din estul Europei se apropie din ce în ce mai mult de modelul vest european privind raportul dintre Stat si Biserică, chiar dacă aceste raportări diferă de la un stat la altul. Dorința acestor țări de a integra Comunitatea Europeană ne face să anticipăm o accelerare a acestui proces. Dar care este această raportare dintre Stat si Biserică în vestul european? Desi nu există constrîngeri exterioare, constructia societătilor vest europene nu se mai face în raport cu o referintă explicită la o transcendentă religioasă. "[…] Biserica încetează să mai gîndească raporturile sale cu Statul în termeni de putere (putere temporală/putere spirituală; putere directă sau indirectă a Bisericii asupra Statului)."

Statele nu se mai confundă cu statele crestine si nu mai tolerează dominatia instantelor religioase. Rolul lor este legat de respectul libertătii religioase individuale si sociale, precum si a limitei acestei libertăti religioase (problema sectelor). Statele moderne preferă în general să regleze juridic raportul cu instantele religioase, respectînd pluralitatea confesiunilor. Desigur asa cum remarcă Paul Valadier: "Aceste afirmatii devenite banale, nu sunt deloc banale […] Comparația situatiei noastre cu cea a tărilor islamiste ne arată surprinzătoarea originalitate a traditiei noastre si sugerează deja că o astfel de separare, trăită pe "tărîm" creștin, adesea împotriva Bisericilor, are fără îndoială ceva legat de crestinism."

b. Altă manifestare a refluxului religiei este privatizarea religiei. Paul Valadier leagă această manifestare de aparitia tehnicii, a stiintelor, a experimentelor ce conferă o fortă de evidentă complexitătii realului. Delimitîndu-si metodele si frontierele, fiecare domeniu se particularizează, făcînd loc ideii de o "stiintă a științelor" capabilă să ordoneze totalitatea cunoasterii. Religia se vede astfel relativizată: "Teologia să prescrie cum se cîstigă cerul, astronomia să explice miscarea astrelor. Aceasta este schema perfectă a secularizării." Se observă o rationalizare a cîmpurilor realului, a cărei derivă este rationalismul si scientismul.

c. Un reflux al valorilor etice. Deja de la Kant încoace asistăm la construirea unei morale autonome în raport cu revelatia, a cărei urmă o găsim pînă în zilele noastre. Acest reflux al valorilor etice se manifestă mai cu seamă în ceea ce priveste divortul, homosexualitatea, contraceptia. Henry Chadwick respinge ideea că secularizarea este în primul rând un

fenomen filozofic, ce a produs în cele din urmă o schimbare în modul de viață al oamenilor. El face distincția între iluminism – care a fost o mișcare a „celor puțini" – cu alte cuvinte un fenomen elitist, și secularizare – care este a „celor mulți" – adică un fenomen de masă. Chadwick este de acord cu McIntyre cu privire la faptul că, în acest caz cel puțin, procesul social este cel care a fost cauza procesului intelectual.[26] Autorul crede că ar fi greșit să ne imaginăm că înainte de secolul al XIX-lea societatea a fost foarte religioasă, în vreme ce după această perioadă, și-a pierdut această esență. A crede acest lucru înseamnă a ne imagina o soi de societate religioasă care de fapt nu a existat niciodată. Prin urmare, putem trage concluzia că nu este de folos să începem studiul secularizării pornind de la premisa că „ a existat cândva o societate de vis care nu era seculară".[27] Pentru a demonstra această afirmație, Chadwick aduce două exemple relevante: respectabilitatea ateilor printre cei din clasa superioară franceză în timpul domniei lui Ludovic al XIV-lea și statisticile privitoare la nașterile nelegitime din Toulouse, care au crescut de la 1 din 59 în 1668, până la 1 din 4 în 1788.

Pe de altă parte, Edward Norman susține că „nu ar trebui să confundăm declinul religiei organizate datorită unor obiceiuri sociale pierdute sau datorită impactului ideilor seculare, cu faptul că oamenii „au pierdut înclinația de a-și căuta identitatea personală prin modalități de înțelegere pe care ei le numesc „spirituale". Prin urmare, el sugerează că nu trăim neapărat o perioadă de declin religios, ci mai degrabă una de transformare a percepțiilor religioase ale oamenilor. Poate că oamenii sunt mai puțin loiali instituțiilor religioase, dar asta nu înseamnă neapărat că sunt mai puțin religioși.[28] Grace Davie susține același lucru în analiza ei cu privire la secularizarea în Europa, sugerând că am putea să ne întrebăm pe bună dreptate dacă „nu se pune cumva problema că europenii să nu sunt atât mai puțin religioși, cât sunt, mai dergabă, religioși într-un mod diferit?".[29] Aceasta nu înseamnă însă nicidecum că nu ne-am confrunta cu un declin al religiozității în Europa, cel puțin așa cum este el definit în termeni clasici.

Trebuie să subliniem încă de la început că evoluția acestui concept este într-o oarecare măsură ambiguă și că ultimul deceniu a adus schimbări majore în percepția majorității specialiștilor.

Astfel, multă vreme, secularizarea inerentă a societății sub impactul modernității a fost aproape o dogmă pentru majoritatea sociologilor religiei.[30] În lumina aces-

26 H. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, CUP, Cambridge, 1990, 8-12.

27 Ibidem 4, pp 3-4.

28 E. Norman, *Secularization, Continuum*, Londra & New York, 2002, pp. 8-9.

29 G. Davie, *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, în P. Berger, ed., *The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics, Ethics and Public Policy Center*, Washington DC, și Eerdmans, Grand Rapids, 1999, pp.65–83.

30 vezi de exemplu H. Cox, *The Secular City*, Macmillan, New York, 1965. dar și P. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion, Doubleday,* New York, 1967. și D. Martin, *A General*

tui așa-zis adevăr axiomatic, fenomene ca religiozitatea notorie a americanilor au fost tratate ca și cum ar fi fost excepționale. Cu toate acestea, mai tîrziu, mulți autori, inclusiv sociologi ai religiei de clasă cum ar fi Peter Berger sau David Martin și-au schimbat pozițiile, în urma evidențelor clare cu privire la resurgența fenomenelor religioase în prezent.

Ei au mers atât de departe încât să sugereze că, de fapt, gradul relativ scăzut de religiozitate al europenilor reprezintă mai degrabă excepția decât norma și că acest lucru ar trebui să constituie un subiect particular de studiu pentru specialiști. Prin urmare, unde ar trebui să căutăm rădăcinile secularizării? Cea mai plauzibilă sursă, trebuie să recunoaștem acest lucru, este probabil apariția protestantismului, și valorile pe care se bazează tradiția reformată. Libertatea conștiinței individului a fost cea care „a început să secularizeze Europa; sau cu alte cuvinte, a început să permită mai multe religii sau nici una într-un stat și să repudieze orice fel de presiune asupra individului care respingea axiomele acceptate și moștenite ale societății".[31] Autorul menționează că până și un conservator cum este F. Stephen „a fost convins că scepticismul reprezintă începutul libertății religioase".[32] De asemenea, Patapievici descrie lumea modernă secular ca fiind una în care catehismul principiilor metafizice protestante a fost aplicat în mod sistematic și concluzionează că „omul modern este în mod natural protestant".[33] La observația de mai sus, trebuie să adăugăm o serie de factori, cum ar fi:

a. progresele din știință și tehnologie;
b. industrializarea și urbanizarea;
c. formarea statelor națiune și a naționalismului modern;
d. marxismul, care a fost unul dintre cei mai eficienți agenți ai secularizării în ultimele două secole.

Reacția inițială a bisericii la acest fenomen a fost una defensivă. Printre primele reacții notabile a fost Syllabus errorum emis de papa Pius al IX-lea în 1864. Această atitudine conservatoare la adresa secularizării s-a bazat pe următoarele convingeri: (1) religia era văzută ca singurul fundament posibil pentru moralitate și coeziune în societate, (2) moralitatea de tip noblesse oblige – bazată pe folosirea bogăției și puterii, era văzută ca o bază potrivită pentru democrațiile în formare; (3) ordinea în societate era una prestabilită, fără de care nu era posibilă coeziunea, a fost dată de Dumnezeu; (4), statul secular suveran, atotcompetent, care se prevedea a apărea în viitor era perceput ca fiind în pericol de a lua locul lui Dumnezeu.[34]

A urmat apoi un efort susținut de interpretare și asumare critică a fenomenului. Bonino prezintă patru poziții teologice cu privire la conceptul de secularitate, care, în ciuda diferențelor dintre ele, au în comun acceptarea în diverse grade a secularizării.[35]

Din punct de vedere cronologic, prima este cea exprimată de Dietrich Bonho-

Theory of Secularization, Blackwell, Oxford 1979.

31 *Ibidem,* p. 23.

32 *Ibidem,* p. 43.

33 H.-R. Patapievici, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebarii „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă*, Humanitas, București, 2001.

34 Ibidem 4, p. 113.

35 J. M. Bonino, *Secularity*, în D. W. Musser și J. L. Price, eds., *A New Handbook of Christian Theology, Lutterworth*, Cambridge, 1992, pp. 433–437.

effer. El face o distincție clară între credință și religie, salutând dispariția religiei burgheze într-o lume ajunsă la maturitate, care nu mai are nevoie de un sprijin religios. De fapt, acest gen de religie îl înțelege în mod greșit pe Fiul lui Dumnezeu, cel care a devenit de fapt „slab și lipsit de putere în lume" pentru a putea fi într-adevăr cu noi și să ne ajute în nevoile noastre.[36] Dată fiind natura eliptică a textelor sale scrise din închisoare, Bonhoeffer a fost interpretat atît în termeni teologici liberali, de autori cum ar fi Cox și Altizer, cît și în sens „ortodox" de către K. Hamilton.[37]

2.1. Izvoarele biblice ale secularizării

Am definit secularizarea ca eliberare a omului de sub tutela religioasă și metafizică, întoarcerea atenției sale departe de alte lumi și spre aceasta. Dar cum a început această emancipare? Care sunt sursele sale? Secularizarea, după cum teologul german Friedrich Gogarten odată remarca, este consecința legitimă a impactului credinței biblice asupra istoriei.[38]

Acesta este motivul pentru care nu este deloc întâmplător faptul că secularizarea a apărut mai întâi în cultura așa-zisului creștinism vestic, în istoria în care biblia religiilor a avut cel mai mare impact. Dezvoltarea științelor naturale, a instituțiilor politice democratice și a pluralismului cultural – toate aceste evoluții pe care le asociem în mod normal cu cultura occidentală – nu pot fi înțelese fără imboldul original al Bibliei. Trei elemente pivot ale credinței biblice au dat naștere fiecare unui aspect al secularizării. Astfel, dezamăgirea naturii începe odată cu Creația; desacralizarea politicii cu Exodul; iar deconsecrarea de valori cu Legământul Sinai, în special cu interdicția sa de a avea idoli. Astfel, secularizarea reprezintă o consecință autentică a credinței biblice. În loc să se opună, sarcina creștinilor ar trebui să fie una de susținere a acestui fenomen.[39]

Cuvântul englezesc *secular* derivă din cuvântul latin *saeculum*, adică „această lume". Istoria evoluției acestui cuvânt în gândirea occidentală este ea însăși o parabolă a gradului în care mesajul biblic a fost înțeles și deturnat greșit de-a lungul anilor. Practic, *saeculum* este unul dintre cele două cuvinte latine care înseamnă „lume" (cealaltă este *mundus*). Existența însăși a două cuvinte latine diferite pentru „lume" a provocat serioase probleme teologice întrucât a trădat foarte mult un anumit dualism străin de Biblie. Relația dintre cele două cuvinte este una complexă. *Saeculum* este un cuvânt ce face referire la timp, utilizat frecvent pentru a traduce cuvântul grecesc *eon*, care înseamnă și vârstă sau epocă. *Mundus*, în schimb, este un cuvânt care se referă la spațiu, folosit cu precădere pentru a traduce cuvântul grecesc *cosmos*, adică universul sau ordinea creată. Ambiguitatea în latină relevă o problemă teologică mai profundă. Își are originea în diferența crucială dintre viziunea spațială greacă a realității și viziunea ebraică a timpului. Pentru greci, lumea

36 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison,* Macmillan, New York 1966, p. 9.

37 K. Hamilton, *Life in One's Stride- A Short Study in Dietrich Bonhoeffer,* Eedermans, Grand Rapids, 1968;

38 Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuezeit* (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953); *Der Mensch zwischen Gott und Welt,* Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag,1956, p. 25.

39 Harvey Cox, *The Secular City*, Published by Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey, 2003, p. 21-22.

era un loc, o locație. Întreaga lume este un cumul de întâmplări de interes, dar nimic semnificativ nu s-a întâmplat vreodată cu lumea.[40]

Nu a existat o istorie mondială. Pentru evrei, pe de altă parte, lumea era în esență istorie, o serie de evenimente care a început cu Creația și s-a îndreptat către o desăvârșire. Astfel, grecii au perceput existența spațial, evreii au perceput-o temporal. Tensiunea dintre cele două viziuni a afectat teologia creștină încă de la început. Impactul credinței ebraice asupra lumii elenistice, mediat prin primii creștini, urma să „temporalizeze" percepția dominantă a realității. Lumea a devenit istorie. *Cosmos* a devenit *eon*; *mundus* a devenit *saeculum*. Dar victoria a fost incompletă. Întreaga istorie a teologiei creștine din apologiile din secolul al doilea și cele care au urmat poate fi înțeleasă în parte ca o încercare continuă de a rezista și dilua radicalul impuls ebraic, de a absorbi istoricul în categorii spațiale.[41]

Anumite logici trinitare pot fi utile, surprinzător pentru unii, ca analogii pentru raționamentul evreiesc. Această perioadă de reînnoire a evreilor ar putea corespunde unei anumite perioade de tranziție, de asemenea, pentru creștini și musulmani într-o slăbire a vestului secular. Dialogul teologic evreiesc-creștin poate să aibă o semnificație neobișnuită atât pentru mișcările intra-religioase, cât și pentru remodelarea culturii occidentale. Deși savanții evrei din întreaga lume resping doctrina trinitară, există totuși noțiuni utile chiar și pentru mediul academic evreiesc care pot fi extrase din învățătura de credință creștină.[42]

Întotdeauna au existat contrapresiuni și contra-tendințe. Dar numai în timpul nostru, grație în mare parte redescoperirii masive a contribuției ebraice prin reînnoirea studiilor din Vechiul Testament, teologii au putut să observe greșeala de bază pe care o făcuseră. Abia recent sarcina de a restabili conținutul istoric și temporal al teologiei a început să fie făcută cu seriozitate. Cuvântul *secular* a fost o victimă timpurie a refuzului grecilor de a accepta pe deplin forța istoriei ebraice. Încă de la începutul utilizării sale, *secular* făcea referire la ceva vag inferior. Era vorba despre „această lume" a schimbării, care se opunea veșnicei „lumi religioasă".[43]

Această utilizare semnifică deja o îndepărtare neplăcută de învățăturile biblice. Implică faptul că adevărata lume religioasă este atemporală, fără schimbări și astfel superioră lumii „laice" care este trecătoare și vremelnică. Astfel vocația de „preot laic", care a slujit în „lume", deși tehnic la același nivel, era oarecum mai puțin binecuvântată decât cea a preotului „religios" care și-a trăit viața în sihăstrie, contemplând rânduirea nemărginită a sfântului adevăr. [44]

Sinteza medievală a rezolvat tensiunea dintre greacă și ebraică făcând lumea spațială mai înaltă sau mai religioasă și lumea în schimbare a istoriei inferioară sau „laică". Afirmația biblică potrivit căreia sub Dumnezeu toată viața este atrasă în istorie, că cosmosul este secularizat, a fost temporar

40 *Ibidem*, p. 22-23.
41 *Ibidem*, p. 23.
42 Peter Ochs, *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, CHAPTER 19: The Renewal of Jewish Theology Today: Under the Sign of Three, Edited by Graham Ward, 2001, 2005 by Blackwell Publishing Ltd, p. 327.
43 Harvey Cox, *op. cit.*, p. 23.
44 *Ibidem*, p. 24.

pierdută din vedere. În prima utilizare pe scară largă, cuvântul *secularizare* a avut un sens foarte restrâns și specific. Aceasta a desemnat procesul prin care a fost transferat un preot „religios" în responsabilitatea parohiei. El a fost secularizat. Treptat, sensul termenului a fost lărgit. Când separarea de papă și împărat a devenit un fapt de viață în creștinătate, diviziunea dintre spiritual și secular a presupus o realizare instituțională. Curând, trecerea anumitor responsabilități de la autoritățile ecleziastice la cele politice a fost văzută ca „secularizare." Această utilizare a continuat de-a lungul perioadei Iluminismului și a Revoluției Franceze și există chiar și astăzi în țările cu moștenire culturală catolică. Prin urmare, de exemplu, când o școală ecleziastică sau un spital ecleziastic trece la administrația publică, procedura se numește *secularizare*.[45]

Mai recent, secularizarea a fost utilizată pentru a descrie un proces cultural care este paralel cu cel politic. Aceasta denotă dispariția hotărârii religioase în ceea ce privește simbolurile integrării culturale. Secularizarea culturală este un concomitent inevitabil al unei secularizări politice și sociale. Uneori, unul îl precede pe celălalt, în funcție de circumstanțele istorice, dar un dezechilibru mare între secularizarea socială și culturală nu va persista foarte mult timp. În Statele Unite a existat un grad considerabil de politică de secularizare mulți ani. Școlile publice erau oficial laice în sensul că nu erau controlate de biserică. În același timp, secularizarea culturală a Americii s-a produs destul de încet. Deciziile Curții Supreme de la începutul anilor ,60, de a considera ilegale rugăciunile, au creat o discrepanță care a continuat câțiva ani. În Europa de Est, pe de altă parte mână, procesul istoric a fost exact opusul.[46]

O cultură seculară radicală s-a impus foarte repede în Cehoslovacia și Polonia, dar practicile religioase americane ar fi considerat izbitor de neconstituțional să facă acest lucru. În Cehoslovacia, de exemplu, toți preoții și slujitorii sunt plătiți de stat. În Polonia, în unele cazuri, instruirea religioasă este încă permisă în școlile publice. Aceste întreruperi sunt datorate în parte ritmului disparat cu care secularizarea socială și culturală apare. În orice caz, secularizarea ca termen descriptiv are o largă și incluzivă semnificație. Apare în mai multe aspecte diferite, în funcție de istoria religioasă și politică din zona la care se face referire. Dar, oriunde apare, ar trebui să se distingă cu atenție de secularism.[47]

Secularizarea presupune un proces istoric, aproape sigur ireversibil, în care societatea și cultura sunt livrate de la tutelă la control religios și viziuni închise asupra lumii metafizice. Secularismul, pe de altă parte, reprezintă o ideologie, o nouă viziune închisă asupra lumii care funcționează foarte mult ca o religie nouă. În timp ce secularizarea își are rădăcinile în credința biblică însăși și este într-o oarecare măsură un rezultat autentic al impactului credinței biblice asupra istoriei Occidentului, acesta nu este și cazul secularismului. Diminuează deschiderea și libertatea care au produs

45 *Ibidem*, p. 24.

46 *Ibidem*, p. 25.

47 *Ibidem*, p. 25.

secularizarea; prin urmare, trebuie urmărit cu atenție pentru a nu deveni ideologia unei noi instituții. Trebuie să fie mai ales verificat unde se preface că nu este o viziune asupra lumii, dar, cu toate acestea, încearcă să-și impună ideologia prin intermediul organelor statului. Secularizarea apare în mare măsură din formarea influenței credinței biblice asupra lumii, o influență mediată mai întâi de biserica creștină și mai târziu prin mișcări care derivă parțial din ea.[48]

2.2. Secularizare, pluralism religios, desacralizare

Acești termeni reprezintă moștenirea cu care omenirea a încheiat secolul al XX-lea și cu care a pășit în noul mileniu, dar și coordonatele lumii în care trăim. Enumerarea lor în această ordine nu este întâmplătoare, acesta fiind evoluția cronologică a proceselor mai sus amintite. Mai mult chiar, ele se revendică una din alta. Desacralizarea este doar unul din efectele multiple ale procesului de secularizare si globalizare. Desacralizarea își are începuturile sub aspect psihologic și social în caracterul progresiv secular al lumii, iar în globalizare găseste catalizatorul cel mai la îndemană.

Cunoasterea acestui proces este un imperativ, deoarece este unul în desfășurare și în continuă evoluție. Din acest motiv o conturare a caracteristicilor sale este necesară, pentru că trăindu-l, aflându-ne în mijlocul lui, îl simțim din plin, însă paradoxal, întâmpinăm greutăți în a-l identifica cu exactitate.

Să definim mai întâi ce se înțelege prin noțiunile de secularizare și globalizare, pentru că apoi să punctăm efectele acestora în plan religios. Totuși, o precizare trebuie facută: secularizarea este un proces ce a afectat cu precădere țările occidentale. Astfel, dacă în Apus secularizarea și-a avut într-o oarecare măsură varsta de aur, momentul de maxima înflorire, la noi (și în general în țările ortodoxe) este un proces ce abia acum se observă.

Etimologia termenului de *secularizare* provine din latină. Rădăcina cuvântului *saeculum* înseamnă ori în vecii vecilor, *un timp îndelungat*, ori *lumea acesta* ca opusă lumii lui Dumnezeu. În Evul Mediu s-a optat pentru înțelesul de *lumea acesta*, cu un caracter mai neutru, nemaiînsemnând lumea aflată sub stăpânirea satanei. În secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, prin secularizare se înțelegea transferul de terenuri de sub control bisericesc sub control civil.[49] Acesta este și sensul cu care pătrunde în România odată cu acțiunea atât de cotroversată a domnitorului Al. I. Cuza de „secularizare a averilor mănăstirești", din 1863. În acest sens, secularizarea poate fi înțeleasă ca un „proces prin care unele sectoare ale societății și ale culturii sunt sustrase de sub autoritatea instituțiilor și simbolurilor religioase".[50] Această accepțiune surprinde latura cea mai puțin nocivă din punct de vedere spiritual a secularizării. Totuși și această latură a secularizării subliniază una dintre cele mai importante implicații ale secularizării : pierderea monopolului sau diminua-

48 *Ibidem*, p. 26.

49 Mircea Mandache, "Procesul de secularizare și modernizarea societății europene", în Revista Română de Sociologie, serie noua, anul X, nr 1-2/1999, p. 27.

50 Peter Berger, "La religion dans la conscience moderne" (traducerea lucrării The Sacred Canopy), Paris, Le Centurion, 1971, pp.174, apud Jean Paul Willaime, "Sociologia religiilor", p. 121.

rea rolului religiei în ceea ce privește viața oamenilor. Ceea ce a inceput ca o eliminare fizică a prezenței Bisericii în societate, a sfârșit într-o eliminare a Bisericii din conștiința oamenilor.

În egală măsură, globalizarea a devenit termenul standard prin care se definește interdependența crescândă din ultimii ani între diferitele popoare ale lumii. Această interdependență nu se referă doar la factorul economic, ci și la o anumită conștientizare din punct de vedere politic și cultural a acestei interdependențe, conștientizare ce facilitează realizarea de legături între țări și culturi diferite.[51]

Cercetătorii subliniază azi existența unei secularizări externe a societății, dar mai grav, a unei secularizări interne a creștinismului.[52] De la o lume secularizată (fără Biserică) călătorim la o Biserică secularizată, sau la o religiozitate secularizată, adică una ce a pierdut contactul cu principiile fundamentale ale creștinismului și care încearcă să raspundă secularizării lumii prin metode seculare. În acest sens, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel afirma într-una din prelegerile sale că *secularizare este de fapt desacralizare*. Se pierde sentimentul sacralității în viața oamenilor, în relațiile dintre ei, dar și în relația oamenilor cu Dumnezeu (teoriile „morții lui Dumnezeu").

Sociologul Daniel Bell afirmă că secularizarea reprezintă „un proces vag, al dizolvării și diferențierii societății moderne, prin care religia devine tot mai mult credință personală".[53]

Emile Durkheim definește secularizarea ca un declin al religiei, declin care se manifestă pe mai multe nivele: „pierderea puterii de către Biserică, separarea de stat, trecerea grupurilor religioase la grupuri autonome, incapacitatea instituțiilor religioase de a-și aplica regulile asupra instituțiilor civile și, mai general, pierderea controlului asupra vieții indivizilor, depărtarea intelectualilor de Biserică, incapacitatea Bisericii de a produce o elită intelectuală".[54]

În același ton cu Durkheim, sociologul L. Shiner deosebește șase sensuri ale noțiunii de secularizare: secularizarea ca declin al religiei, până la crearea unei societăți din care religia să lipsească; secularizarea ca schimbare a preocupărilor grupurilor religioase pentru lumea de dincolo în favoarea acesteia ; secularizarea ca separare a ideilor și instituțiilor religioase de celelalte părți ale societății; secularizarea ca transpunere a credințelor și preocupărilor de proveniență divină în activități cu conținut laic, secular; secularizarea ca pierdere a sensului sacru al lumii; secularizarea ca trecere de la o societate bazată pe concepții religioase la una seculara.[55]

Părintele noțiunii de secularizare în sociologie, Max Weber oferă trei definiții ale termenului: ca pierdere a controlului de

51 Margit Warburg, *Religious Organizations in a Global World. A comparative perspective*, pe site-ul https://cesnur.com/ (accesat la 2 martie 2022).

52 F. A. Isambert, „La secularisation interne du christianisme", *Revue francaise de sociologie*, XVII, 1976, nr. 4, pp.573-589, cf. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 131.

53 Daniel Bell, „Die grosse Erneurung: Religion und Kultur, in nach-industriellen Zeitalter", *Die Zukunft der Westlischen Weld*, 1976, pp.178-206, *apud* Mircea Mandache, *op. cit.*, p. 28.

54 Daniele Hervieu Leger, *La religion pour mémoire*, Paris CERF, 1993, p. 38.

55 L. Shiner, „The concept of secularization in empirical research", *Journal for the Scientific of Religion*, vol. 4, nr. 2/1967, pp. 207-220, *apud* Mircea Mandache, *op. cit.*, p. 29.

către instanțele religioase asupra anumitor sectoare ale vieții sociale; ca trecere a unui grup de la versiunea sa religioasă la versiunea sa profană ; ca diminuarea la scară mondială a caracterului religios al societății.[56]

Deși majoritatea copleșitoare a sociologilor și teologilor văd secularizarea ca un fenomen opus religiosului, găsim și câteva excepții. Una dintre acestea este Friederich Gogarten, care în cartea sa, "Destinul și speranța lumii moderne" (1953) afirma că secularizarea este o consecință firească a credinței creștine, în sens pozitiv, conform Sf. Pavel care spune: "toate sunt ale voastre, iar voi sunteți ai lui Hristos, iar Hristos al lui Dumnezeu" (I Cor. 3, 22-23). Astfel, lumea devine un spațiu destinat lucrării libere și responsabile a omului. Sensul pozitiv al secularizării se păstrează atunci când omul își asumă lucrarea sa istorică în Hristos. Dacă această lucrare e realizată în afara unei relații cu Hristos, secularizarea devine *secularism*, ce coincide cu pierderea credinței și „decreștinarea" lumii.[57]

Vedem deci că secularizarea este un concept ce nu poate fi analizat izolat de aspecte precum modernitate, globalizare, individualism, laicizare, pluralism.

Sociologii au avut mereu tendința de a considera modernitatea un proces opus religiosului, prin simpla constatare a faptului că în majoritatea societăților occidentale (exponentele modernității în cel mai inalt grad) practica de cult decădea, că încrederea ecleziastică și para-eclesiastică a indivizilor se destrăma, că vocațiile sacerdotale se reduceau în mod semnificativ, pe masură ce creșteau standardele economico-sociale. Modernitatea apare deci ca un factor de disoluție a religiosului, cel puțin a celui eclesial, astfel încât nu surprinde constatarea unei "eclipse a sacrului în societățile industriale" (S. Acquaviva, 1961).[58]

S-a lansat astfel o paradigmă a secularizării: cu cât modernitatea avansează, cu atât religiosul da înapoi. Sugestivă pentru această relație modernitate-religie este observația teologului protestant olandez Hoekendijk, care spune chiar cu o notă de umor: "Când s-a pus prima piatră a cetăților industriale moderne, Biserica n-a participat la ceremonie".[59] Deși această teorie a opoziției dintre religiozitate și modernitate este contestată prin două exemple de acum clasice: SUA și Japonia, ea este cât se poate de corectă. SUA și Japonia sunt aduse ca și contra-exemple, deoarece în ciuda gradului avansat de civilizație, îmbină fericit modernitatea cu religia: în SUA se păstrează un procent mare de angajare religioasă (40% de practicanți), iar în Japonia industrializarea s-a produs în cadrul unui sistem teocratic, a cărui scenă politică e marcată de mișcări politico-religioase, iar cultul strămoșilor există în continuare.[60] Aceste două cazuri însă sunt false exemple, deoarece în America religiosul e circumscris unei piețe neo-religioase, iar în Japonia efectele „americanizării" economico-sociale s-au manifestat în plan religios tot prin emergența unor noi miscări religioase (Soka-Gakkai).

Situația aceasta specială regasită în cele

56 M. Mandache, *op. cit.*, p. 29.
57 Pr. Gh. Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Ed. Trinitas, 2002, p. 14.
58 Jean Paul Willaime, *op. cit.*, p. 115.
59 Apud Petru Berar, *Religia în lumea contemporană*, Ed. Politica, Bucuresti, 1976, p. 54.
60 Jean Paul Willaime, *op. cit.,* pp. 117-118.

două exemple de mai sus o explică elocvent și cu un deosebit simț al realității, Al. Schmeman: „Secularizarea, atunci când «aprobă» religia și când îi conferă un loc de onoare în viața socială, face aceasta întrucât religia însăși acceptă să devină o parte a viziunii secularizate asupra lumii, o aprobare a valorilor acestei lumi și un ajutor în procesul de realizare a acestora. (...) Secularizarea acceptă religia dar în condițiile impuse de ea; ea atribuie religiei o functie, iar dacă religia acceptă și îndeplinește această funcție, este răsplătită cu bogație, cinste și prestigiu".[61]

Secularizarea este susținută, dar în același timp determină globalizarea. Desacralizându-se, demitizându-se societatea, oamenii relativizează mai usor concepte, obiecte, locuri etc, fapt ce favorizează globalizarea, uniformizarea. La rândul ei, globalizarea delocalizează și rupe legăturile comunitare care raportau religia la colectivități și la spații determinate.

Intr-un astfel de context individualismul și pluralismul sunt reacții firesti ale omului lipsit de repere. Un exemplu elocvent în acest sens sunt constatările unui sondaj făcut în 1994 în Franța, unde 71% din francezii peste 18 ani considerau că "în zilele noastre, fiecare trebuie să-și defineasca singur religia, independent de Biserici", în timp ce doar 16% erau de acord cu propoziția: „Nu există decât o singură religie adevărată" (sondaj CSA-*Le Monde*)[62].

Omul se plasează în centrul propriei interogații : el este cel care gândește, care se gandește și care acționează. El este cel care se explică lui însuși, și care dorește să meargă totdeuna mai departe în descoperirea sinelui. Individualismul duce la o „privatizare a faptului religios și la un relativism al credințelor. Fiecare crede că are dreptul de a cerceta diverse experiențe reinvestind subiectivitatea sa într-un «a crede» mișcător, dar totdeauna în căutarea unui sens".[63]

Laicizarea și secularizarea sunt doi termeni foarte apropiați ca înțeles, uneori chiar suprapuși, însă Jean Bauberot propune să se facă distincție între cele două concepte. În viziunea lui Bauberot, laicizarea este "legată de tensiuni explicite între diferite forțe sociale (religioase, culturale, politice, chiar militare) ce pot lua forma unui conflict deschis. În aceste condiții, miza devine controlarea aparatului statului, pentru ca acesta să intervină ca actor social și să propună, sau chiar să impună, o evoluție care să se refere mai întâi la religie în calitate de instituție socială".

La rândul ei, secularizarea este privita de Bauberot mai mult ca "un proces de pierdere progresivă și relativă a pertinenței sociale a religiosului, ce se produce, în principal prin jocul dinamicii sociale fără confruntări majore între politic si religios".[64]

Pe același registru, Francoise Champion susținea că în timp ce logica

61 Al. Schmeman, *Problems of Orthodoxy in America*, în traducere romanească, *Postul Mare*..., București, 1995, p. 16.

62 Jean Paul Willaime, p. 132. (a se vedea și https://csa.eu/)

63 Michel Meslin, *Modernitatea se caracterizează prin mobilitatea sacrului*, interviu de Bogdan Mihai Mandache, în *Cronica*, nr. 6/1999, p. 3.

64 J. Bauberot, *Laicite, laisation, secularization*, in A. Dierkens, ed., Pluralisme religieux et laicite dans l'Union europeenne, Bruxelles, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1994, pp.12 si 14, cf. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 124 .

laicizării se caracterizează printr-un proces conflictual dintre puterea politică și Biserică, întalnindu-se mai ales în țările catolice, logica secularizării se caracterizeaza printr-o "transformare progresivă și concomitentă a religiei și a diferitelor sfere ale activității sociale".[65]

Se observă deci că majoritatea cercetătorilor văd secularizarea din plan religios ca o consecință a unor transformări ce au, sau au avut loc la nivelul societății.

Karel Dobbelaere identifică trei dimensiuni ale secularizării: - o laicizare petrecută la nivel macro-sociologic; - o schimbare religioasă în sensul tendinței de modernizare a universului religios; - cea care se referă la implicarea religioasă personală a individului, în sensul integrării acestuia în grupurile religioase.[66]

Bryan Wilson are o interesantă viziune asupra fenomenului secularizării, prin faptul că, deși, consideră secularizarea "procesul prin care instituțiile, acțiunile și conștiința religioasă își pierd din importanța socială"[67], analizează procesele sociale ce au dus la declinul religiei în societatea modernă. Wilson nu identifică secularizarea cu un declin inevitabil al religiei, și nici nu consideră că "toți oamenii au dobândit o conștiință secularizată" sau că "au lăsat la o parte orice interes față de religie"[68]. Pentru Wilson, un barometru foarte bun pentru secularizare este decăderea puternică a ponderei supranaturalului în societatea actuală.[69]

Wilson vede secularizarea ca o consecință a trecerii de la forma "comunitară" de organizare a societății, la cea "societală": "Secularizarea se produce concomitent cu procesul prin care însăși organizarea socială se modifică, de la cea de tip comunitar la un sistem de tip societal".[70] În susținerea acestei idei, el face o comparație între cele două sisteme sociale.

Astfel, el indică faptul că în alte epoci istorice importanța socială a religiei era mai mare decât acum, lucru demonstrat și de faptul că în societățile tradiționale clădirile cele mai impunătoare erau dedicate activităților religioase, sau erau înalțate cu gândul la niște realități transcedente, iar viața era trăită după un cod provenind de la o sursă supranaturală[71], lucru ce nu se mai întâmpla astăzi. Secularizarea face ca religia să-și piardă puterea structurantă[72], iar identitățile confesionale capătă doar "un rol social care constă mai degrabă în transmiterea unei identități religioase de-a lungul generațiilor decât în reproducerea unei identități religioase colective"[73].

Secularizarea îmbracă diferite forme sub aspect cultural și istoric, în funcție de contextul în care se regasește. Realitatea acestui lucru se vede în raporturile existente între religie, Biserică, stat și credincioși în SUA și țările vest-europene. Iată câteva exemple: în Suedia, unde Biserica este aproa-

65 F. Champion, *Les rapports Egise-Etat dans les pays europeens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse, Social Compass*, 40/4, 1993, p.592, in Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 125.

66 K. Dobbelaeare, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Londra, Sage Publication, 1981 (Current Sociology, vol.29, nr.2), cf. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 123.

67 B. Wilson, *Religia din perspectiva sociologică,* Ed. Trei, 2000, p. 173.

68 *Ibidem*, pp. 149-150.

69 B.Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 25.

70 B. Wilson., *Religia din perspectiva sociologică*, p. 177.

71 *Ibidem*, p. 174.

72 Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Creef, 1985; cf. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 128 .

73 Roland Campiche, *Croire en Suisse*, 1992, p. 527; cf. J.P. Willaime, *op. cit.*, p. 139.

pe un departament al statului, fiind susținută prin impozitare, își păstrează puterea financiară, însă are un nivel de participare al credinciosilor la slujbe, foarte scăzut.[74] La fel, Danemarca, apare ca o țară nelaică, dar secularizată, pentru că în ciuda faptului că lutheranismul este declarat religie națională, societatea civilă este foarte emancipată în ceea ce privește tutela religioasă. Turcia este la extrema cealaltă, pentru că deși islamul a fost abolit de revoluția lui Kemal Ataturc, ca și religie de stat, el e foarte prezent în viața socială turcă, în comportament și gândire.[75] Alte exemple pot constitui Marea Britanie, unde, legătura dintre Biserică și stat este mai puțin pregnantă ca în cazul Suediei sau al Danemarcei, Biserica neavând finanțare publică, însă prezența credincioșilor la serviciile religioase este ceva mai mare, și cazul SUA unde între Biserică și stat separația este cât se poate de evidentă, însă se constată atât o prezență semnificativă la slujbe, dar și donații individuale consistente.[76]

Aici B. Wilson vede două moduri diferite de secularizare: "dacă în Anglia - ca și în celelalte țări din Europa - secularizarea a fost vazută ca o abandonare a Bisericilor, în America, ea a fost vazută ca o absorbție a Bisericilor de către societate și pierderea conținuturilor lor religioase distinctive".[77]

Putem spune că secularizarea este dublată de o „reîntoarcere a sacrului", dar nu a sacrului tradițional, exprimat și manifestat ca Biserica lui Hristos, cu teologia, spiritualitatea, morala, cultul ei, ci prin forme de religiozitate, ce uneori capătă caracterul unui neopagânism.

Dupa cum remarca Alain Woodrow, dacă în Occident Bisericile „au fost lovite de apofatism, sectele știu ce cred și ce vor și nu se opresc de a striga de pe acoperișuri"[78]. În fața secularizării Bisericile occidentale au cedat, iar setea de absolut, de Dumnezeu este satisfacută de surogatele religioase ale sectelor. Acestea oferă cum spunea J. Vernette acel „supliment de suflet"[79] de care omul are absolută nevoie în condiția sa în lume.

Referindu-se la noile miscari religioase, pe care unii le văd ca răspunsul în fața secularizării, Bryan Wilson afirmă că acestea (ex: metodismul sau penticostalismul în stadiile lor timpurii) mobilizează reacțiile religioase, dar în același timp le și disciplinează, suprimă superstițiile accidentale, raționalizează angajamentul religios și modul de a-l înțelege contribuind la reducerea progresivă a imanentismului. Aceste mișcări elimină sacerdotalismul și minimizează misterul. Totuși multitudinea de mișcări religioase apărute conduce la secularizare în sensul că încurajează pluralismul religios ce are ca rezultat o pierdere de plauzibilitate culturală a religiosului. Simpla juxtapunere de culturi religioase diverse în sânul unei societăți contribuie la relativizarea adevărului fiecăreia dintre ele și accentuează procesul de individualizare a religiei. Pluralismul universalizează „erezia" amenintând plauzibilitatea fiecărei religii

74 B. Wilson, *Religia din perspectiva sociologică*, p. 175.
75 J.P.Willaime, *op. cit.*, p. 125.
76 pasin B. Wilson, *op. cit.*, p. 125.
77 cf. J. P. Willaime, *op. cit.*, p.131.
78 A.Woodrow, *Les nouvelles sects*, Seuil, Paris, 1977, p. 17, cf. Rosino Gibellini, *Panorama de la theologie au XX-e siecle*, traduction de l'italien par Jacques Mignon, CERF, Paris 1994, pp. 33-61, 93-172; cf. Pr. Gh. Petraru, *Ortodoxie si Prozelitism*, Trinitas, Iași, 2000, p. 207.
79 J. Vernette, *Des chercheurs de Dieu*, p. 53; cf. Pr. Gh. Petraru, *op. cit.*, p. 207.

prin revelarea originilor lor omenești.[80]

Pluralismul religios nu poate avea decât efecte de secularizare, pentru că după cum afirmă Peter Berger, contribuie la birocratizarea și standardizarea religiilor care se vor vedea expuse astfel preferinței consumatorilor și confrutate cu o logică de piață.[81]

Revenind la schema comunitate – societate (societalizare) propusă de Wilson observăm că acesta expune diferențele dintre aceste două sisteme, menționând că aceste diferențe de ordin sociologic pot fi expuse în termeni cu conotații religioase. Dacă în comunitate relațiile presupun încredere, loialitate, respect pentru vârstă, persoanele contând mai mult decât rolurile, iar bunăvoința mai mult decât performanța, societatea se bazează pe relații de rol impersonale, pe coordonarea priceperilor și pe modele de comportament formale și contractuale.[82]

Una dintre diferențele majore în raportul comunitate-societate este înlocuirea supranaturalului din viața oamenilor cu raționalul. Dacă în comunitate îndatoririle individului rezultau dintr-o concepție morală cu trimitere finală supranaturală sau care făcea referire la țeluri supranaturale, în societate îndatoririle și îndeplinirea rolurilor sunt impuse de o structură rațională. Societatea tinde spre eficientizare impunându-se tendința de eradicare a tot ce este accidental, imprevizibil, contingent, poetic, tradițional. De aceea, religia intră ușor în desuet, arta devine un adaos, tradițiile - pierdere de vreme, datina devine anacronism, iar ritualurile, rutină. Tot ce stă în calea rationalului este supus unui proces de eliminare sau diminuare, lucru ce se petrece ca o regulă a sistemului.[83]

Statul modern, rațional, nu are nevoie de un mit al creației, societatea industrială nu are nevoie de zei sau sfinți locali, de rețete sau leacuri tămăduitoare locale. În aceeași măsură, nici statele - națiuni, nici Națiunile Unite, și nici chiar Comunitatea Europeană nu au nevoie de un mandat divin pentru a-și legitima existența, ele invocând rationalitatea evidentă sau presupusă a obiectivelor politice și economice.[84] Se observă clar legătura între secularizare, globalizare și pierderea unei spiritualități autentice.

Un alt aspect interesant în ceea ce privește „evoluția" religiozității în modernitate este observația lui Anthony Giddens care spune că: "departe de a ataca o epoca postmodernă, intrăm mai mult ca niciodată într-o fază de radicalizare și de universalizare a modernității"[85], o faza ultra-modernă. În aceeași ordine de idei, Marc Ange vorbește de existența în societate a unui triplu exces: de timp, de spațiu și de individ. Excesul de timp presupune o supraabundență de evenimente ce generează nevoia de a da sens prezentului și trecutului, cel de spațiu se datorează mondializării informației și accelerării mijloacelor de transport, iar cel de individ se referă la dorința omului de a fi el însuși o lume.[86] Toate acestea au repercusiuni în ceea ce privește dimensiunea religi-

80 S. Bruce, R. Wallis, *Secularization: The Orthodox Model*, 1992, cf J.P.Willaime, *op. cit.*, p. 132.
81 Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, pp. 214-233; cf. J. P. Willaime, *op. cit.*, p. 132 .
82 B.Wilson, *op. cit.*, p. 179.
83 *Ibidem*, pp. 180-181.
84 Ibidem, pp. 182-184.
85 A. Giddens, *Les consequences de la modernite*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 12-13.
86 M. Ange, *Non-lieux. Introduction a une anthropologie de la surmodernite*, Paris, Seuil, 1992.

oasă a omului, pe care acesta o hrănește mai mult cu cantitate decât cu calitate.

În ultra-modernitate religiosul tinde să capete valoare de memorie în plan societal și individual, servind doar ca furnizor de identități colective și individuale, de sărbători și rituri. Într-o astfel de viziune raportul modernitate-religie este revizuit, modernitatea nemaifiind o alternativă la religie, ci mai curând un cadru pluralist în care se pot desfășura diverse forme religioase.**87** Părintele Gh. Popa spunea într-o prelegere, susținând această idee că, „azi rațiunea crează spațiul și premisele unui dialog și a unei expuneri a doctrinelor pentru toate religiile și credințele. Omului îi revine, mai mult ca oricând, sarcina și responsabilitatea de a alege. S-a trecut azi peste filosofia kantiană a morții lui Dumnezeu, iar omul își dorește o ieșire din mecanicitate, din rigiditatea spirituală și uniformitatea societății moderne. De aceea, post-modernismul pe care îl trăim cunoaște o explozie a religiozității sau o sete de religiozitate, care nu-l împinge pe om în mod obligatoriu sau necesar spre recreștinare, ci spre alte tipuri de religiozitate".

O perspectivă diferită de cea sociologică, care prezintă secularizarea ca un proces predominant social, o regăsim prezentată de părintele Dumitru Popescu. Astfel, secularizarea este nu doar rodul unei transformări a cadrului social, de la comunitate la societate, ci mai ales, efectul renunțării la o gândire și viziune teonomă asupra lumii, în favoarea unei viziuni autonome. Această concepție autonomă s-a afirmat cu tărie începând din secolul al XVIII-lea[88]. Originea ei se găsește într-o gravă eroare a teologiei creștine raționaliste (apusene), care a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație.[89] Deși împărtășește evidențele cercetării sociologice și istorice, susținând că "secularizarea este procesul care sustrage progresiv religiei toate sectoarele vieții sociale și culturale, de la arte la filosofie, de la drept la științe, de la educație la putere"[90], părintele D. Popescu subliniază și aspectul spiritual al secularizării: "Procesul de secularizare a lumii a favorizat progresul uimitor al științei și tehnologiei, dar prin preocuparea evidentă a științei pentru lumea exterioară omului, a pregatit terenul pentru regresul vieții spirituale interioare a omului"[91]. În ciuda unei bunăstări exterioare, omul modern este trist, deoarece trăiește cu sentimentul vidului spiritual provocat de absența lui Dumnezeu din viața sa, dar și din interiorul său. Problema lumii de astăzi este rezumată simplu dar profund: „Multă economie, și prea puțină rugăciune".[92]

Vedem deci că, deși secularizarea se referă în pricipal la diminuarea importanței religiei pe plan social, ea presupune o multitudine de fenomene:

a. sechestrarea de către stat a pământurilor și a altor bunuri deținute de autoritățile religioase;
b. trecerea de sub controlul religios sub cel secular a unor funcții și acti-

87 J.P.Willaime, *op. cit.*, pp. 136-137.

88 Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene,1996, p. 169.
89 Pr.Prof.Dr. Dumitru Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, Ed. IBM al BOR, București, 1998, p. 35.
90 Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 183.
91 *Ibidem*, p. 152.
92 Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos-Biserică-Societate*, p. 36.

vități de competența religiei;

c. diminuarea cantității de timp, resurse și efort dedicată de oameni preocupărilor religioase;
d. declinul autorității religioase eclezi-ale;
e. înlocuirea preceptelor religioase cu cerințe adaptate criteriilor strict tehnice și înlocuirea treptată a unei conștiințe specific religioase cu una rațională și instrumentală;
f. trasarea unor linii clare de demarcație între conceptele de religios și laic.

Efectele devastatoare ale secularizării au apărut începând cu anul 1960 încoace. Aparent ele sunt estompate de cuceririle tehnico-științifice ale veacului XX, dar sunt sesizate de omul sensibil religios și cizelat cultural. Ceea ce ne îngrijorează pe noi este presiunea secularizatoare a civilizației occidentale despre care regretatul profesor I. Bria spunea că este ,,tot mai agresivă, chiar totalitară"[93].

In ceea ce privește globalizarea, dupa cum aminteam în începutul capitolului, aceasta este un proces de schimbare a relațiilor dintre state, ce nu afectează doar țările implicate, ci și comunitățile locale, mediile culturale și religioase respective. Reacțiile în fața globalizării sunt de doua tipuri: fie este îmbrățișată ca o modalitate de înnoire și revigorare religio-culturală a societății, fie este respinsă și etichetată ca factor de disoluție și dispariție a elementului tradițional autohton, a valorilor individuale și naționale.

Sociologul Peter Beyer spunea că globalizarea este mai mult decât răspândirea unei culturi existente, în detrimentul altora (cea americana, de exemplu). Globalizarea este în același timp crearea unei noi culturi mondiale, împreună cu structurile sociale adiacente, o cultură ce devine din ce în ce mai mult contextul social, mediul în care toate celelalte culturi particulare din lume activează, inclusiv cele din Occident.[94]

Un studiu pertinent în legatură cu globalizarea și ceea ce presupune acest proces l-a realizat în 1995 sociologa Rosabeth Moss Kanter. Ea afirma în cartea sa *World Class. Thirving Locally in the Global Economy*[95] că există patru direcții sau patru aspecte ale globalizării : mobilitate, simultaneitate, bypass și pluralism.[96]

Mobilitatea se referă la faptul că azi banii, ideile și oamenii trec mai repede peste granițe. De aceea mobilitatea este un semn clar al globalizării. Este evident că mobilitatea e în strânsă legătură cu îmbunătățirea mijloacelor de comunicare și cu înlesnirea modalităților de a călători pe distanțe mari. Globalizarea ajută sub acest aspect noile mișcări religioase, care sunt caracterizate de o pronunțată migrare a adepților și uneori chiar a mișcărilor cu totul.

Simultaneitatea constă în faptul că un nou produs, o nouă tehnologie, un nou curent cultural sau religios apare aproape simultan în mai multe locuri din lume.

93 Pr.Prof.Univ. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, București, 1999, p. 260.

94 P. Beyer, *Religion and Globalization, Sage Publications*, London, 1994, de pe site-ul www.unesco.org/en.

95 Kanter, Roasbeth Moss, *World Class. Thirving Locally in the Global Economy*, New York, Simon and Schuster, 1995.

96 Kanter, Roasbeth Moss, *World Class. Thirving Locally in the Global Economy*, in Margit Warburg, *Religious Organizations in a Global World. A comparative perspective,* de pe site-ul https://cesnur.com/ .

Revoluția în comunicații a reprezentat un factor esențial în acest sens, lucru subliniat de faptul că multe din religiile care au apărut în America în secolul XIX au pătruns în Europa mulți ani mai târziu, lucru ce azi nu se mai întâmpla. Azi vedem cum o nouă religie poate apărea și dispărea simultan pe întreg cuprinsul globului.

Bypass-ul subliniază tocmai faptul că azi sunt la îndemână o multitudine de căi de comunicare, astfel că este foarte greu pentru cei ce poartă de grijă unei Biserici sau credințe să împiedice credincioșii să intre în contact cu alte idei religioase. Acest lucru însă se întâmplă în orice domeniu de activitate. Este deci greu pentru cineva să cenzureze azi informațiile, de orice fel.

Pluralismul se referă la posibilitatea ca o autoritate centrală să fie pusă sub semnul întrebării de una secundară, dependentă sau concurentă. În termeni culturali înseamnă că acele culturi odată dominante nu mai sunt atât de autoritare ca înainte, în plan religios analogia fiind aceeași.

Observăm astfel cum schimbările economice, tehnologice modifică regulile tradiționale ale evoluției fenomenului religios, producand transformări la nivelul structurilor sociale, dar mai ales la nivelul celor individuale.

Globalizarea poate să fie bine definită prin vechea expresie a unuia dintre cei mai mari mass-mediologi ai timpului nostru, Marshall Mac Luhan „Lumea redusă la o unică aulă". Adică la o accelerare, o multiplicare a relațiilor dintre oameni, astfel încât să se poată forma o unică mare comunitate a oamenilor: relațiile de tip economic, social, cultural, religios, care la urma urmelor, ajung să genereze un nou mod de a fi, de a trăi, chiar și pentru cel care trăiește undeva într-un sat pierdut, uitat de lume. Globalizarea interesează deci, toate sectoarele vieții, dar dă naștere și la conflicte, la revizuirea unor identități individuale și colective a unor tradiții locale și continentale, a unor întregi arii geografice și chiar a înțelegerii și interpretării propriului crez religios. Din păcate, ea dă naștere sau face posibile, după cum bine știm, și fenomene negative precum terorismul. Din nefericire poate genera și mondializa chiar războiul. Trebuie să observăm că, fenomenul există mai dinainte de a fi o filozofie, o teorie, adică un obiect de reflexie, cum dealtfel se și întâmplă întotdeauna în istorie. Mulți consideră că este vorba de un fenomen de jos[97], care s-a realizat printr-o serie de factori autonomi, convergenți: economici, sociali, culturali, în special printr-o diferită concepție despre timp și spațiu, și mai puțin printr-o strategie unitară, elaborată la început de cineva din birou (sau de cine știe ce „demon" al lumii).

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește foarte frumos despre globalizare: „nimeni nu va sta cu Cel ce a biruit lumea, Cel ce a fost biruit de lume și să se desfată de ea cunoscându-o în chip rău."[98]

Viața și împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, de fapt secularizarea sporește unitatea dintre materie și spirit, dintre suflet și trup, accentul căzând pe trup și pe ceea ce aduce o plăcere trupului, manifestându-se omul în lume mai puțin

97 P. Bossetti, *Globali e locali*, Casagrande, 2001.
98 Maxim Mărturisitorul, *Ambiqua*, Iași, 2006, p. 135.

spiritual și mai mult înțelegând lumea și viața în mod simplist.

3. Religie și valori în era secularizării

Etapa liberalizării, supranumită și „prima eră a globalizării", o perioadă caracterizată prin creșterea rapidă a investițiilor internaționale, a confruntării dintre imperiile europene și coloniile lor, pe de o parte, și Statele Unite ale Americii de cealaltă parte. „Prima eră a globalizării" a încetat să mai funcționeze o dată cu începutul Primului Război Mondial, prăbușindu-se complet în timpul crizelor de la sfârșitul anilor 1920 și începutul anilor 1930.

În perioada celui de-al Doilea Război Mondial, globalizarea a continuat cu evoluția tehnologică, al cărei aport s-a manifestat prin reducerea taxelor comerciale și a negocierilor comerciale globale, aflate la origine sub auspiciile GATT[99]. Perioada postbelică este caracterizată de lupta pentru hegemonie, la scară planetară luptându-se puterea americană și cea sovietică. După părerea noastră, din punct de vedere cultural și social în general, globalizarea trebuie privită ca o tendință de reordonare a lumii, cu scopul de a se depăși limitele vechii ordini. Ca proces ce are loc în prezent, fenomenul globalizării trebuie înțeles și explicat ca atare.

b. Scurt istoric al globalizării culturale; reflecții regionale și locale

Sistemul mondial înainte de 1945 avea ca unitate de bază statul-națiune, iar ideea de cultură națională părea să fie scopul final al umanității. Perioada postbelică este una în care ia naștere imperialismul cultural, orientat către două blocuri de putere și în două câmpuri ideologice diferite: cel capitalist, de factură americană, și cel sovietic. Între acestea, europenismul se dorea a fi o „a treia cale". Ceea ce, cu obstinație, încercau să rezolve ambele tipuri de imperialism era de fapt problema unei alternative la cultura națională.

Dacă ar fi să facem o paralelă între Vestul și Estul european, în privința rezistenței, mai mult sau mai puțin reușită, a ideii de cultură națională în fața imperialismului de ambele tipuri, am putea susține următoarele:

- culturile naționale ale Europei Occidentale au rezistat imperialismului american tocmai datorită faptului că ideea statului-națiune e o componentă forte a europenismului; de exemplu, filmele și muzica din perioada postbelică promovează valorile tradiționale culturale ale popoarelor occidentale.
- în Europa „sovietizată" rezistența culturilor naționale se explică prin cel puțin două argumente:

1. Din perspectivă istorică, rezistența la rusificarea forțată, impusă de Moscova, a dus la păstrarea credințelor, a memoriei și a valorilor comune și a identității, prin resurgența naționalismului ca ideologie comunitară (sub influența comunismelor locale); de exemplu, Nicolae Ceaușescu se considera în istoria contemporană a României ca urmașul ilustru al marilor săi înaintași, Decebal, Ștefan cel Mare sau Mihai Viteazul.

2. Confesional (religios) – urmărește

99 *General Agreement on Tariffs and Trade.*

ideea rezistenței culturii naționale, sprijinită de religie. Țările de religie ortodoxă, înglobate sistemului comunist coordonat de Moscova, și-au menținut identitatea națională în fața imperialismului sovietic datorită principiului unității în diversitate specific acestei confesiuni. Conform acestui principiu, celebrarea liturgică trebuie să se adapteze specificului național, în cadrul căruia un loc privilegiat îl deține limba. Limbile slave și greaca au constituit multe secole liantul unui Commonwealth ortodox, așa cum limba latină a constituit liantul catolicismului, nu numai european, dar chiar la scară mondială. În perioada comunistă, Europa este plină de exemple de ierarhi bisericești cu valoare simbolică națională, atât în lumea catolică, cât și în cea ortodoxă, în jurul cărora au gravitat interesele religioase și identitatea cultural-religioasă a multor popoare.[100] Constatăm, așadar, în trecut, dar și în prezent, faptul că religia și exponenți principali ai ei au fost și rămân exemple vii de globalizare, și chiar dacă ierarhic, administrativ, ortodoxismul este autocefal, în doctrină depășește granițele națiunilor, confirmând universalitatea creștinismului pe care îl reprezintă în varietatea multicoloră a patrimoniului cultural al națiunilor.

Un rol important în constituirea acestui nivel al culturii globale îl deține aspectul etnic al procesului globalizării, ce presupune transmutarea diferitelor valori culturale naționale dintr-o parte în alta a Globului. În acest sens, găsim comunități puternice ale popoarelor europene în celelalte continente ale Globului, și invers, comunități ale Extremului Orient, de exemplu, în țări europene, fiecare păstrându-și propriul specific cultural. Dezvoltarea rețelelor globale de comunicare, dar și sistemele globale de producție și schimb, specifice procesului de globalizare economică, diminuează importanța circumstanțelor locale asupra vieții unei comunități.

Comprimarea spațio-temporală are o conotație geografică mult mai accentuată, fără a-și pierde însă coloratura socio-istorică. Procesul globalizării impune o presiune temporală asupra spațialității, iar acest lucru se realizează tot prin intermediul sistemelor globale de comunicare, astfel încât oameni aparținând unor țări diferite ajung să împărtășească anumite valori și să trăiască în comun anumite evenimente.[101] De exemplu, grupurile de discuții de pe Internet, rețelele de socializare sau comunicare online prin diferite programe (Yahoo Messenger, Skype etc.), care antrenează zilnic zeci de milioane de persoane într-un dialog la scară planetară.

Deși deține o vocație universală, cultura globală este una difuză în spațiu,

100 Pentru spațiul catolic, menționăm câteva nume importante: Alois Stepinać din Croația, József Mindszenthy din Ungaria, Stefan Wyszynski, cardinalul primat al Poloniei, Cardinalul Miloslav Vlk, arhiepiscop de Praga, Marton Aron din Transilvania și alții.

101 E. Suttner, „Der zagreber Erzbischof Alois Stepinać im Trubel der Zeit", în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica,* LI 4, 2006, pp. 89-102. G. Mattei, *Il cardinale Alojzije Stepinac*, Città del Vaticano, 1999.

după cum este lipsită de un trecut puternic înrădăcinat. Vorbim, de fapt, despre o construcție culturală care nu poate defini nici un tip de identitate. Numele de înregistrare și pictogramele emoționale folosite de nenumărate persoane pe Internet reprezintă un exemplu al lipsei de identitate cu care se înconjoară persoanele din spațiul cibernetic. În esență, ceea ce am putea numi astăzi cultură globală, transmisibilă în timp, este acea cultură ce oferă soluții tehnice la problemele generate de procesul globalizării. Ca atare, caracteristicile unei astfel de culturi ar fi următoarele: eclectism, universalism, atemporalitate (în sensul lipsei de istorie), tehnicism. Spre deosebire de cultura globală, cultura națională se caracterizează prin particularism, temporalitate și expresivitate. Aceste valori surprind sensul continuității unei comunități umane, al memoriilor sale împărtășite, precum și al destinului său comun. Se pare însă că noile generații sunt mai captivate de imaginile tehnice, anonime, ale Internetului sau filmelor SF, decât de iile și costumele naționale scoase spre a fi vândute pe lângă zidurile mănăstirilor sau la marginea șoselelor. Este doar un exemplu ilustrativ asupra căruia credem că se poate reflecta. Globalizarea implică totuși interdependență și de-teritorializare. Acestor tendințe globalizante le sunt posibile cel puțin două „răspunsuri" din partea culturilor naționale:

1. Translarea – reprezintă grupurile etnice ce-și asumă mai mult decât o singură identitate, în încercarea de a dezvolta noi forme de expresie în întregime separate de originile lor; în acest sens, avem, de exemplu, generațiile de italieni emigrați pe continentul american, care păstrează tradițiile culturale napoletane, dar sunt și admiratori și promotori ai muzicii populare americane sau, alături de pizza, consumă Coca-Cola și hot-dog.
2. Tradiția – presupune resurgența naționalismului, dar și a unei forme mai violente a acestuia, fundamentalismul etnic. În esență, este o încercare de a redescoperi originile uitate, proprii istoriei sale. După dezagregarea politică a Europei de Est, am asistat la renașterea multor fundamentalisme în fostele state-satelit ale Uniunii Sovietice.

Prima tendință este prezentă, mai ales, în statele aflate într-un proces de globalizare activă din punct de vedere economic și politic. Cea de-a doua tendință, pe de altă parte, este una opusă globalizării culturale, fiind specifică acelor state sau grupuri de state care sunt integrate într-un proces de globalizare pasivă. Se pare că, într-adevăr, cultura globală își poate găsi resurse de dezvoltare doar în mod artificial, întrucât culturile naționale, ca și istoria respectivelor națiuni pot fi ignorate, dar nu distruse, ele fiind parte constitutivă, esențială în memoria popoarelor, și tot ele formează identitatea lor.

3.1. Identitatea spiritual-religioasă a persoanei ortodoxe în fața secularizării

De la aspectele internaționale, naționale, politice și culturale, se cuvine să reflectăm asupra persoanei, care, în ordinea

importanței, este deasupra statului și chiar a realităților internaționale antrenate în procesul globalizării, sau mondializării, cum preferă francezii să numească acest proces.

Considerațiile noastre devin acum mai mult de natură filosofică și teologică, creștină. În humus-ul tradițional în care a trăit de milenii, creștinul actual se confruntă cu invazia și agresiunea chiar a unei realități care-i cuprinde întreaga viață, numită globalizare. Scara de valori tradițională, atât teoretice, cât și comportamentale, practice, este pusă sub semnul întrebării, sau chiar ignorată sau combătută în multe dintre componentele sale. Ne gândim la faptul că religia creștină este izolată în sfera intimă a persoanei și scoasă din ce în ce mai mult din spațiul public, statal. În locul liantului comun al continentului european, numit creștinism, acum sunt propuse sau chiar impuse de către legislatori, și nu numai de ei, umanismul ateu, liberalismul, individualismul, consumismul și materialismul, noutatea cu orice preț și sub orice formă, cu scopul de a crea o civilizație universală, a cărei unitate însă este greu de imaginat. Criza actuală de valori și principii profunde creează o ceață în fața privirii, lăsându-l pe om pradă propriilor incertitudini și neliniști. Paradoxal, în țări foarte bogate precum Elveția sau cele scandinave se constată cel mai mare consum de anxiolitice, pe când, de exemplu, la populația tribală Gabbra, din nordul Kenyei, care trăiește într-o sărăcie totală, acestea sunt total necunoscute. Valoarea și importanța diversității creștine deranjează și, de aceea, se încearcă a se crea un om nou, fără rădăcini, lipsit de transcendență, adaptat tehnologiilor actuale și intereselor economice.**102** Din punct de vedere istoric și cultural european, globalizarea actuală reprezintă ultima fază a secularizării gândirii și vieții, ce s-a declanșat spre sfârșitul Evului Mediu. Procesul este îndelungat și complex și nu poate fi definit prin propoziții sau definiții atotcuprinzătoare. Considerăm, așadar, că globalizarea nu este un fenomen nou, ci etapa actuală a unui proces, a unei confruntări între sacru și profan, între teologie și științele exacte și ale naturii, între instituția numită Biserică și statele europene, totul desfășurându-se pe parcursul a multe secole. În tot acest proces, mai ales în perioada actuală, constatăm că persoana umană nu mai este privită în dimensiunea sa transcendentală. Deși îi sunt respectate drepturile fundamentale, la viață, la îmbrățișarea oricărei credințe religioase, sau să nu aibă nici una, omul este doar un cetățean al cetății pământești ce trăiește într-un spațiu desacralizat, într-o spiritualitate imanentă, fără să mai aibă repere superioare, cultivând mereu noul, reconsiderând, reinventând mereu totul, inclusiv propria natură. Revoluția biotehnologică ignoră faptul că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, deoarece însăși noțiunea de Dumnezeu este confuză, eclectică, rezultatul unui joc de traforaj în care copilul, omul, își construiește un Dumnezeu după propriile gânduri și dorințe. Iar de la denaturarea imaginii revelate a lui Dumnezeu până la denaturarea imaginii creaturii predilecte a

102 C. Karnoouh, *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

lui Dumnezeu, adică omul, nu mai este decât un pas, pe care, liber de orice constrângere din afară, omul îl face cu ușurință și fără scrupule. Natura umană nu se mai reflectă în natura divină a lui Dumnezeu, întrupat în Iisus Hristos, ci omul însuși, prin biotehnologiile și ingineriile genetice actuale, își creează și modifică propria ființă. Sunt create noi modele de existență, determinate nu de sacralitatea ei, ci de calitatea materială a vieții. Istoria modelului de om contemporan, marcat de globalizare, este orizontală, fără referire la transcendent, ce locuiește în cetatea pe care el și-a construit-o, satul global. În arborele său genealogic nu există nici un miracol, nici o intervenție de sus, din ceruri. Chiar dacă acceptă botezul, prin care, sacramental, devine fiu al lui Dumnezeu, în public adesea se jenează sau chiar refuză să se manifeste drept creștin, cetățean nu numai al satului global, dar și al unei împărății care nu este din această lume. Ne întrebăm însă dacă această reticență sau lipsă de dorință a omului globalizat de a se manifesta public, oficial, drept creștin reprezintă o lipsă de credință în Dumnezeu sau mai mult o lipsă de convingere față de o anumită formă religioasă în care a crescut sau cu care s-a confruntat și față de o anumită structură a bisericii care îl convinge prea puțin.

Identitatea creștinului este fără un contur precis, iar drumul său este incert, nesigur și într-o continuă schimbare, devenire. Din nesiguranța și incertitudinile ce-l macină se nasc angoasele, fricile existențiale. Paradoxal, cu cât devine mai bogat material, cu atât se descoperă mai fragil și are mai multă nevoie de asigurări și protecții. Nici automobilul, nici casa, nici agențiile și casele de asigurări sociale și de sănătate, nici spațiile publice nu sunt suficient de sigure pentru omul țărilor ultradezvoltate material. Slab sau lipsit de credință, de o ancorare în transcendent, nesigur în spațiile materiale, publice, omul globalizat se retrage adesea în spațiul anonim, depersonalizat, al comunicării cibernetice sau în fața televizorului, petrecându-și în acest spațiu timpul său liber. O lectură atentă, dincolo de aparențe, a lumii contemporane din țările dezvoltate indică existența acestui mare pericol al depersonalizării, al pierderii identității umane și creștine sau religioase în general. Pe de altă parte, este înscrisă în adâncul ființei umane setea după adevăr și fericire, iar dialogul intercultural, despre care se vorbește atât de mult astăzi, reprezintă un bun mijloc pentru realizarea aspirațiilor omului.

Deși distanțele dintre cultura laică și cea creștină au crescut, actuala criză de valori și identitară constrânge persoanele din ambele tabere la un discurs în comun pe teme fundamentale: sensul vieții și al istoriei, raportul dintre rațiune și credință, de ce există răul, suferința celui nevinovat, moartea și altele.

În căutarea unor răspunsuri la aceste probleme, se folosesc metode și mijloace diferite și se ajunge la răspunsuri diferite. Pentru cultura laică, rațiunea reprezintă singurul criteriu de cunoaștere și evaluare a realității și a ființei umane. Omul dă un sens propriei vieți și istoriei pe care o trăiește, fiind singurul ei artizan și constructor. Tot ceea ce transcende rațiunea și imanența

istoriei este nesemnificativ. Nu există nici o realitate absolută, nici măcar omul, conștiința sa, însăși viața lui, totul este relativ și schimbător. Ca atare, libertatea înseamnă posibilitatea de a face tot ceea ce dorești, cu o singură limită: respectarea libertății celuilalt[103].

Cultura creștină, în schimb, afirmă că rațiunea este capabilă de a-l cunoaște pe Dumnezeu, de a fi luminată de El, de a descoperi un adevăr care o transcende, adevăr care eliberează, dar devine și normă etică, înrădăcinată în conștiința umană. În această lumină cerească, istoria capătă sens și valoare, destinație, dincolo de om și de pământ, în ceruri și în veșnicie.[104]

Iar în realizarea acestui scop, voința și inteligența umană sunt chemate să colaboreze cu toate forțele, care sunt rezultate ale efortului uman, dar și daruri ale cerului. O lectură imparțială a istoriei lumii creștine, mai ales de la sfârșitul Evului Mediu încoace, ne arată cum de multe ori clerul și structurile bisericești și-au apărat mai mult propriile structuri și interese, s-au deschis prea puțin la dialog cu lumea și cultura laică. În plus, chiar în interiorul Bisericii, tensiunile, naționalismele religioase, rivalitățile de tot felul în sânul aceleiași creștinătăți au declanșat schisme și războaie religioase, intoleranță, impunând un statu quo schismatic rămas neschimbat până în zilele noastre, la fel, cum neschimbată până astăzi rămâne harta religioasă a Orientului creștin în raport cu Occidentul.

Mai ales în perioada liberalismului secolului al XIX-lea, Biserica s-a opus libertății de conștiință, de gândire, de tipar, egalității tuturor confesiunilor religioase în fața Statului, de teama de a nu pierde teren și aderenți, membri, sau de a nu contribui la relativizarea adevărului și la desacralizarea lumii și a gândirii.[105] Conflictele dintre știința laică și cea ecleziastică (Galilei și Darwin sunt doar două exemple din multe altele posibile) ne redau două poziții greșite din partea ambelor tabere. Noua cultură și noul model uman care se născuseră în perioada Umanismului acum încercau să își capete autonomie și dreptul la existență și dezvoltare liniștită într-o lume care, în modul ei propriu, afirma încă teocrația ca sursă și normă a existenței.

Cu siguranță că, în acele vremuri, dialogul intercultural ar fi fost mai mult decât benefic pentru ambele părți. Trecutul poate deveni o bună și foarte utilă lecție pentru prezent. Însă cum să se concilieze cele două tabere, atât timp cât cea laică susține cu îndârjire materialismul și raționalismul absolut, negând orice concepție transcendentală și spirituală a omului? Suntem convinși că recenta cădere a ideologiei comuniste trebuie să devină o lecție de viață pentru generațiile actuale, pentru societatea civilă și pentru biserici, în egală măsură. Ieșind dincolo de spațiul religios creștin, ne permitem să afirmăm că, indife-

103 În accepțiunea sintagmei impuse de Cristos Yannaras.

104 I. Sanna, „L'identità aperta e la persona nell'era della globalizzazione", în *Dialog teologic*, 19, Sapientia, Iași, 2008, pp. 80-89.

105 Vezi, mai ales, criza „modernistă": E. Poulat, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; aceeași problemă într-o țară profund catolică: A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento, Morcelliana,* Brescia 1987. Vezi două documente semnificative ale papalității: „Quanta cura" și „Syllabus" (1864), în care sunt condamnate erori ale modernității de atunci.

rent de culoarea și apartenența confesională a cuiva, atât creștinismul, cât și oricare altă religie trebuie să fie conștient, atât de rolul său de mediator între om și unicul Dumnezeu (chiar dacă este numit și Allah), cât și de celălalt rol, de apărător inteligent și fidel al capodoperei creației, care este omul.

O citire a semnelor timpului ajută Biserica în raportul ei cu societatea civilă, făcând-o mai profetică și mai curajoasă. Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre „structuri ale păcatului" în lumea contemporană, promovate de o cultură modernă agresivă. Profeția culturală a Bisericii actuale ar fi aceea de a contribui la redresarea etică, structurală a lumii, propunând din interior și apoi în raport cu societatea și cultura laică valorile spiritului, frumusețea și demnitatea vieții, egalitatea și dreptul tuturor de acces la cultură și civilizație, libertatea sub toate formele ei de exprimare. Este adevărat că orice cultură este purtătoare de valori particulare și universale, iar cultura creștină trebuie să aibă curajul să se confrunte cu oricare altă cultură sau ideologie, pornind un dialog de la ceea ce au în comun, în reflecția asupra istoriei și în special a omului, a dimensiunii lui transcendentale, care ne trimite la cel mai mare mister al oricărei culturi: misterul lui Dumnezeu.**106** Multe elemente ale adevărului se găsesc în alte religii și culturi**107**, iar confruntarea liberă dintre ele nu poate decât să fie utilă tuturor, ajutată de condițiile pozitive pe care le oferă globalizarea.

106 Ioan Paul al II-lea, *Discurs la ONU, la 50 de ani de la înființare* (05.10.1995), nr. 9, în Enchiridion Vaticanum, Vatican 1995, vol. XIV/3248.

107 *Constituția pastorală despre Biserică în lumea contemporană*, Gaudium et Spes, nr. 92, în Enchiridion Vaticanum, Vatican 1979, vol. I, 1642, p. 963.

3.2. Valabilitatea valorilor ortodoxe în fața secularizării

Geneza valorii[108] se află în procesul muncii și de umanizare a mediului. Lucrurilor cu calități primare (fizice, chimice, biologice, mecanice) li se adaugă creativitatea, rezultând astfel un cadru distinct, populat cu bunuri înnobilate cu însușiri noi, purtătoare de valori. Clasificarea valorilor reprezintă un mijloc de ierarhizare a bunurilor purtătoare de valori privite prin prisma subiectului percepător aflat fie pe o anumită treaptă a evoluției societății din care face parte, ca reprezentant al unei epoci ce prețuiește un obiect material sau un stil artistic, sau ca produs al societății, când el se regăsește sau nu la un anumit nivel al scării de valori acceptate de acea societate sau a grupului din care face parte. Dintre multiplele clasificări ale valorilor utilizate în axiologie amintim:

a. Clasificarea după: valabilitatea valorilor: a. valori materiale – valori spirituale, b. valori relative (banii) - valori absolute (divinitatea); calitatea valorilor: a. valori ideale (ce anticipează o realizare) - valori reale (concretizări ale creației), b. valori pozitive - valori negative (nazismul și naționalismele au fost considerate, paradoxal, ca mari valori), c. valori mijloc (bazate pe dorința de a obține ceva concret) - valori scop (permanente, de exemplu: adevăr, bine, frumos).
b. O altă clasificare a valorilor, după

108 T. Vianu, *Estetica*, reproducere după ediția a 3-a, Editura Orizonturi, București, 150.

obiectul lor, și care ne interesează în mod evident, este următoarea: valori economice, valori juridice, valori politice, valori etice, valori istorice, valori estetice, valori religioase. Valorile etice reprezintă nucleul oricărei morale naționale și determină apariția unui câmp al drepturilor și obligațiilor reciproce în cadrul unor grupuri sociale, generând coduri de comportament specifice. Un sistem moral este un dat contractual în cadrul unei comunități și reprezintă un produs istoric al activității oamenilor ce trăiesc într-o societate, și nu un sistem intrinsec exersării universale a rațiunii.

Schimbările survenite în situația obiectivă a grupului pot determina modificarea parțială a idealului etic, dar elementele de conținut ale acestuia rămân neschimbate. Datorită particularităților moralei, sistemele etice nu sunt concretizate în forme exacte și nu reprezintă sisteme închise. O valoare etică concretizată la nivelul idealului etic reprezintă conținutul generalizat al concepției umane despre sensul și scopul vieții. Astfel, idealurile sociale se reflectă sub forma unor idealuri morale. Această interacțiune se manifestă și în funcția normativă specifică a idealurilor sociale.

Prin natura lor, idealurile etice nu au caracter de regulă, nu formează opreliști, nu conțin prescripții, dar au o funcție normativă, în sensul că servesc drept etalon în evaluarea individuală și socială a acțiunii. Un ideal etic este cuprins în principii fundamentale ce formulează îndatoririle grupurilor sociale, stabilindu-le direcția de comportament. Spiritul uman urmărește concomitent, de veacuri, două valori fundamentale: libertatea și dreptatea, ambele realizabile doar prin corelarea valorilor etice cu cele de drept într-o lume a democrației. Actele de valorizare se constituie la nivelul conștiinței sociale și au prioritate față de actele de preferință, ce au loc la nivelul conștiinței individuale, deși se realizează numai prin acestea.

Valorile etice au o pronunțată legătură cu viața practică; atitudinea concret-istorică a oamenilor în societate presupune funcționarea concomitentă a unor valori morale perene, fără a căror respectare nu este posibilă nici o formă de conviețuire socială. Crearea de valori noi presupune întotdeauna depășirea prezentului, intuirea sensului de dezvoltare a unor domenii ale vieții sociale. Acest fapt face ca uneori o valoare să nu fie recunoscută în momentul apariției sale dacă e judecată după criterii prestabilite.

Actul producerii și transmiterii unei valori marchează împlinirea forțelor demiurgice ale omului și realizarea posibilităților de stăpânire și transformare a naturii și de umanizare a mediului înconjurător. Valoarea fiind condiționată de prezența concomitentă a obiectului (cu suma însușirilor ce-i aparțin) și a subiectului (capabil să-l prețuiască), e evident că nu există în sine, nici pentru sine, ci ființează ca simbioză a ceva prețuit de cineva apt s-o poată aprecia. Valoarea reprezintă o sinteză a calităților și însușirilor subiectului uman, răsfrânte asupra lucrurilor cu care se află în raporturi

permanente. Valorile religioase[109] sunt și ele dintre cele mai vechi în ordinea apariției lor, raportarea la ele fiind esențială pentru înțelegerea genezei valorilor morale, juridice și politice. Manifestările religioase au comună și definitorie valoarea sacrului. Sacralizarea este legată și de perpetua aspirație de autodepășire și împlinire umană, orientată spre o proiecție ideală, absolută, transcendentă și supranaturală. Pentru omul religios se instituie spații sacre, un timp și o natură sacră. Valorile religioase sunt prin natura lor spirituale. Purtătorii lor sunt omul și conștiința sa, comunitatea umană și spiritualitatea colectivă. Valorile religioase, ca toate valorile spirituale, sunt valori scop. Se bazează pe credință și revelație, pe sentiment și trăire și au ca origine nu omul, ci Divinitatea.

Iubirea față de aproapele, speranța și credința în mântuirea sufletului sunt cele trei valori ce ocupă un loc central în religia creștină. Viața spiritului, harul divin, capacitatea creatoare, inefabilul naturii umane, toate acestea sunt purtate într-un vas de lut,[110] iar pe parcursul istoriei prevalează elementul laic, uman, sau cel sacru, spiritual, într-o dialectică ce în trecut a favorizat creștinismul, iar în timpurile moderne și contemporane favorizează lumea laică.

Laicizarea crescândă a lumii contemporane, relativismul, hedonismul și pesimismul ei pun însă în criză conceptul biblic al creației omului, ca ființă ce se automodelează continuu, într-o permanentă tendință spre absolutul concretizat în ființa lui Dumnezeu. Aceste premise deloc îmbucurătoare pentru lumea creștină fac loc îndoielilor și speculațiilor referitoare la perenitatea omului ca ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

După prima izgonire din rai, există constatarea că omul contemporan a fost aruncat afară și din acest rai, atât cât este, al Bisericii, ca imagine a adevăratului paradis, și s-a trezit într-un spațiu anonim al comunicării globale și globalizante, în care vocea lui Dumnezeu nu mai are nici amprenta propriului spațiu moștenit din străbuni, nici amprenta unui alt spațiu stabil, clar, sigur, în care să se simtă el însuși. Separarea Bisericii de Stat, mai ales separarea ostilă, a aruncat omul într-o criză din care nu și-a revenit încă, un exemplu evident în acest sens fiind Franța, sau în spațiul est-european, Rusia. Precizăm însă că realitatea socio-religioasă a celor două țări în perioada dinaintea revoluțiilor era mult diferită a uneia față de cealaltă.

În prezent, omul încearcă o nouă comunicare cu Absolutul, nostalgic fiind după liniște și fericire interioară, el interacționează cu o rapiditate uimitoare cu semenii săi, plăsmuind noi realități culturale, culegând frânturi ale ethosului din care provine, în încercarea de se afirma.

Dilema începe însă din acest punct precis: Ca ce se afirmă omul? Cine este el? De unde vine și, mai ales, încotro se îndreaptă? Sunt întrebări neliniștitoare pe

109 Despre promovarea valorilor pe baza principiilor umane universal acceptate și a celor creștine, vezi și poziția oficială a Bisericii Catolice, exprimată de Consiliul Pontifical pentru Cultură: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/index_it.htm. (accesat la 16 aprilie 2022).

110 2 Cor IV, 7.

care ființa umană și le-a pus dintotdeauna, iar astăzi se pare că și le pune într-o manieră mai acută. Cunoașterea culturii contemporane ne ajută să înțelegem mai bine unde și cum se plasează omul contemporan în viața lui particulară, ca și în cea publică și socială.

3.3. Familia contemporană într-o lume secularizată

Dominat de evolutiile brutale ale societatilor contemporane, individul zilelor noastre, se gaseste intr-o buna masura, deconectat de la referintele trecutului. Orizontul sensurilor si credintelor pe care el trebuie sa-l inventeze singur sau in interiorul unor mici grupari este constituit din „fragmente ivite din vechi sisteme de sensuri si credinte, precum si crampeie de sensuri pe care le combina intre ele, urmand, in acest scop, modalitati de intrebuintare eliberate de societatea globala mondialista".

Familia si toate structurile sociale sunt afectate de secularizarea lumii contemporane. Diminuarea rolului bisericii in viata cotidiana si scaderea increderii in Dumnezeu au ca urmare degradarea relatiilor dintre oameni, nerespectarea principiilor morale, sporirea infractionalitatii, un libertinaj excesiv, inmultirea actelor de coruptie, s.a. Asemenea manifestari antisociale nu sunt cauzate prioritar de secularizare, dar sunt, in mare parte efecte colaterale secularizarii. Inainte insa de a prezenta care este dimensiunea familiei in contextul societatii secularizate, se cuvine analizata cu atentie sintagma de secularizare. Ne aflam sau nu intr-o logica a lumii secularizate? Care sunt implicatiile acesteia? Este o realitate implacabila cu efecte negative sau constituie cadrul embrionar cerut de evolutia societatii moderne a mileniului al III-lea? A vorbi astazi despre secularizarea sentimentului religios sau despre societate secularizata, face sa se inteleaga ca religia nu mai are, in societatea moderna, cel putin aparent, influenta pe care o avea in trecut. Secolul Luminilor, Revolutia franceza, dezvoltarea stiintei, afirmarea individului si inca multe alte lucruri vin sa tulbure ordinea religioasa traditionala si sa impuna o desfasurare, fara precedent, a simbolicului si a indiferentismului religios inteles de cele mai multe ori ca expresie a desacralizarii societatii contemporane.

Pentru sociologi secularizarea apare, la inceputul secolului al XX-lea, ca un proces inevitabil, religia gasindu-se in mod ineluctabil descalificata in raporturile sale cu modernitatea si cu procesul rationalizarii. Fie ca este vorba despre K. Marx, E. Durkheim sau M. Weber, toti acestia au anuntat pierderea influentei si importantei religiei in societatile moderne. Pentru Karl Marx care considera religia ca opiu pentru popor aceasta trebuia sa dispara odata cu venirea societatii fara clase si cu sfarsitul alienarii. Pentru Emile Durkheim religia trebuia sa fie inlocuita printr-un fel de religie civila continand o morala care sa permita intarirea coeziunii sociale. In fine, pentru Max Weber progresul omenirii va conduce, printre altele si la marginalizarea religiei.

Mult timp analizele au privilegiat interpretarile in termenii de pierdere, privatizare si marginalizare a sentimentului religios si, in consecinta (pe termen mediu si lung) disparitia credintei, pustiirea lacasurilor de cult si abandonarea practicilor reli-

gioase comunitare. Semanatorii de zvonuri anuntau in jurul anilor ,80, chiar moartea lui Dumnezeu. Aceasta desacralizare a lumii prin transformarea domeniului sacru intr-un domeniu secular ne trimite iarasi la „conceptul durkheimian de diferentiere functionala care presupune ca societatea asuma progresiv toate functiile seculare anterior indeplinite de catre religie".

Un alt element caracteristic, legat de notiunea de secularizare - este pluralizarea ofertei in materie religioasa si intrarea religiei intr-o situatie de libera concurenta pe o piață lipsita de reguli. Este o situatie in care uniformitatea culturala nu mai este impusa de autoritatea politica, baldachinul sacru omogen fragmentandu-se intr-o multitudine de viziuni ale lumii concurente.

In pofida aparentelor, secularizarea nu inseamna sfarsitul sau declinul religiei, nici disparitia imaginarului si irationalului, ci trimite mai degraba la un proces al transformarii: cel al situatiei socioculturale a religiei. Aceasta mutatie socio-culturala globala se traduce printr-o diminuare a rolului institutional si cultural al religiei; aceasta a pierdut din puterea sa sociala pentru a deveni un sector printre celelalte sectoare ale vietii sociale. Religia secularizata nu mai e cadrul globalizator al societatii, nici sensul ultim al ordinii sale. Ea anunta un inevitabil declin al religiei, declin echivalent, pentru J. F. Collange, cu o de-crestinare care nu inceteaza sa loveasca Bisericile. Totusi aceasta secularizare care reaseaza statutul socio-cultural global al religiei, nu evolueaza intr-o logica a continuitatii ireversibile. Ea este incompleta si incompletabila.

Secularizarea este incompleta deoarece religia pastreaza intotdeauna cateva influente asupra societatii si indivizilor si incompletabila pentru ca „chiar intr-o societate unde practicile profesional sunt foarte rationalizate si sistemul social este foarte secularizat, este posibil ca religia sa pastreze un minimum de autoritate pentru a ajuta gandirea simbolica asupra conditiei umane si pentru a gira moartea in mod ritualic".

4.1. Dimensiunile secularizării

Omul presecular trăiește într-o pădure fermecată. Gloanțele și crengile sale se mișcă odată cu spiritele. Stâncile și pârâurile sale sunt vii, alături de demoni amabili sau prietenoși. Realitatea este încărcată cu o putere magică care izbucnește ici și acolo pentru a amenința sau a aduce beneficii omului. Utilizată și administrată corespunzător, această energie invizibilă poate fi implorată, acceptată sau canalizată. Dacă abilitatea reală și cunoștințele ezoterice sunt chemate în joc, energiile lumii nevăzute pot fi folosite împotriva unui dușman de familie sau a unui inamic al tribului.[111]

Antropologii recunosc acum că magia nu este pur și simplu un aspect al vieții primitive. Este o viziune asupra lumii. „Totul este viu", a spus un indian Pit atunci când a fost interogat de un savant; „asta e ceea ce noi, indienii, credem. Albii cred că totul este mort." Magia constituie stilul omului presecular, tribal. În plus, tufișurile și fiarele sunt frații lui. El percepe lumea ca pe un sistem cosmologic incluziv în care grupurile asemănătoare cu al său se extind pentru a cuprinde fiecare fenomen într-un

111 *Ibidem*, p.26.

fel sau altul. Totemismul, așa cum a fost înțeles de marele antropolog A. F. Radcliffe-Brown (1881-1955), este o rețea vastă a legăturilor de rudenie prin care făpturile lumii naturale sunt încorporate în organizația fundamentală familială a tribului.[112]

Mulți istorici ai religiei cred că această viziune magică asupra lumii, deși dezvoltată și organizată într-un mod foarte sofisticat, nu a dispărut niciodată până la apariția credinței biblice. Sistemele religioase sumeriene, egiptene și babiloniene, în ciuda teologiilor lor fantastic de complicate și a sistemele lor de simboluri extrem de rafinate, au rămas o formă de înaltă magie, bazându-se pentru coeziunea lor pe relația integrală între om și cosmos. Astfel, inundarea anuală a Nilul, revoluția previzibilă a stelelor și prezența impunătoare a soarelui și a lunii au oferit cadrul datorită căruia societatea a rămas unită. Zeii soarelui, zeițele râului și zeitățile astrale abundă. Istoria a fost subsumată cosmologiei, societatea naturii, iar timpul spațiului. Atât Dumnezeu, cât și omul erau parte din natură.[113]

Acesta este motivul pentru care viziunea ebraică a Creației semnalează o astfel de plecare marcantă. Ea separă natura de Dumnezeu și distinge omul de natură. Acesta este începutul procesului dezamăgirii. Este adevărat, evreii au împrumutat materialul poveștii Creației din orientarea mitologică a vecinilor lor din Orientul Apropiat antic. Temele și motivele nu sunt în niciun sens originale. Dar este important de observat ceea ce au făcut evreii cu aceste mituri, cum le-au modificat. Întrucât în relatările babiloniene, soarele, luna, și stelele sunt ființe semidivine, care iau parte chiar la divinitatea zeilor înșiși, statutul lor religios este respins în totalitate de către evrei.[114]

În Geneză, soarele și luna devin creații ale Domnuui, atârnate pe cer pentru a lumina lumea pentru om; nu sunt nici dumnezei, nici ființe semidivine. Stelele nu au niciun control asupra vieții omului. Și ele sunt făcute de Domnul. Niciunul dintre corpurile cerești nu poate cere drept la venerație religioasă sau cult. Relatarea Genezei despre Creație este într-adevăr o formă de „apropagandă ateistă". Este concepută pentru a-i învăța pe evrei că viziunea magică, prin care natura este văzută ca o forță semidivină, nu are nicio bază de fapt. Iehova, Creatorul, a cărui ființă este centrată în afara procesului natural, cel care numește existența și numește părțile sale, îi permite omului să perceapă natura în sine ca o chestiune de fapt. Este adevărat, așa cum au subliniat unii scriitori moderni, că atitudinea omului modern față de natura dezamăgită a avut uneori elemente de vindecare. Ca un copil eliberat brusc de constrângerile părintești, el are o mândrie sălbatică de a distruge natura și de a o brutaliza.[115]

Acesta este poate un fel de răzbunare a unui fost prizonier împotriva celui care l-a ținut captiv, dar este în esență o etapă copilărească și, fără îndoială, o trecătoare. Omul secular matur nu face nici reverențe și nici ravagii naturii. Sarcina lui

112 A. F. Radcliffe-Brown, *Structură şi Funcţionare în Societatea Primitivă,* London: Cohen & West, 1952, p.33.
113 Harvey Cox, *op. cit.*, p.27.
114 *Ibidem*, p.28.
115 *Ibidem*, p.28.

este de a o îngriji și de a o folosi, de a-și asuma responsabilitatea atribuită omului, Adam. Nici omul nu este legat de natură prin legături de rudenie. Liniile de rudenie în Biblie sunt temporale, nu spațiale. În loc să ajungă să fie înconjurat de canguri și de arbuști totemici, ei se întorc spre saga părinților și înaintează către averile copiilor. Structura rudeniei ebraice este liniară; este istorică, nu cosmologică. Biblia, cu una sau două excepții deosebite (șarpele Evei și fundul lui Balaam), este lipsită de fabulele cu animale care abundă în legendele și miturile popoarelor magice. Imediat după crearea sa, omului i s-a dat cruciala responsabilitate de a da nume animalelor.[116]

El este stăpânul lor și comandantul. Este sarcina lui să supună pământul. Natura nu este nici fratele său, nici zeul său. Ca atare nu-i oferă mântuire. Când privește spre dealuri, omul ebraic se întoarce de la ele și întreabă unde poate câștiga forță. Răspunsul este: nu de la dealuri, ci de la Iehova, care a făcut cerul și pământul. Pentru Biblie, nici omul, nici Dumnezeu nu sunt definiți prin relația lor cu natura. Acest lucru nu numai că îi eliberează pe amândoi din punct de vedere istoric, ci și face natura însăși disponibilă pentru folosirea omului.[117]

Max Weber a numit „dezamăgire" această eliberare a naturii de religie. Cuvântul este destinat să fie înțeles nu ca deziluzie, ci ca fapt în sine. Omul devine, de fapt, un subiect care se confruntă cu natura. El încă se poate bucura de ea și poate fi încântat, poate cu atât mai mult cu fricile sale au fost diminuate. Dar omul nu este o simplă expresie a naturii, iar natura nu este o entitate divină. Această dezamăgire a lumii naturale oferă o precondiție absolută pentru dezvoltarea științei naturale. De cand am arătat deja că tehnopolisul, orașul tehnic de astăzi, nu ar fi fost posibil fără știința modernă, dezamăgirea este, de asemenea, o precondiție esențială pentru urbanizarea modernă. Știința este practic un punct de vedere. Oricât de mult a dezvoltat puterile de observare ale unei culturi, oricât de rafinate au devenit echipamentele sale de măsurare, nu există nici o descoperire științifică reală posibilă până când omul nu poate înfrunta lumea naturală fără teamă.[118]

Oriunde natura este percepută ca o extensie a lui însuși sau a grupului său, sau ca întruchipare a divinității, știința așa cum știm este împiedicată. Acest lucru este evident în cultura asiriană, unde o neobișnuită precizie în observația astronomică se dezvoltă, dar în care trupurile cerești sunt încă experimentate ca determinanți ai destinului uman înseamnă că nu a apărut, de fapt, o adevărată astronomie științifică. Este adevărat că în așa-numitele culturi subdezvoltate astăzi, simpla introducere a dispozitivelor tehnologice moderne și a procedurilor nu va fi niciodată suficientă pentru a produce o cultură științifică.[119]

Cumva natura trebuie să fie descântată, ceea ce înseamnă distrugerea multor religii tradiționale. Această distrugere a avut loc în secolul trecut în principal sub auspiciile misiunilor creștine. Mai recent a apărut ca

116 *Ibidem*, p. 29.
117 *Ibidem*, p. 29.
118 *Ibidem*, p. 29.
119 *Ibidem*, p. 30.

urmare a răspândirea ideologiei comuniste. În acest caz, creștinismul și comunismul, în ciuda diferențelor lor, au jucat aproape roluri identice în înlăturarea restricțiilor religioase tradiționale din calea schimbării științifice și tehnologice. Ambele sunt modalități istorice orientate pentru a percepe realitatea naturală. Ambele exorcizează demoni magici și deschid natura pentru știință. Mai recent totuși, ideologiile socialiste mai puțin precise ale unei bunăstări vagi planificate a statului au avut aceeași influență. Dezamăgirea naturii este una dintre componentele esențiale ale secularizării.[120]

Concluzii

Secularizarea nu poate fi înțeleasă fără abordarea temelor teologice. Nu pot fi evaluate consecințele actualelor tendințe dacă nu știm ce le-a generat. Actualul context generat de curentele promovate de multe facultăți, lideri politici și de afaceri, oameni de știință și promovarea tot mai puținelor învățături religioase, conduc la o înțelegere greșită despre originea noastră, dar și despre scopul vieții.[121]

Nu se poate înțelege dinamica secularizării fără a studia relația dintre credință și cultura societăților și dorința de a se forma un nou public, o nouă civilizație, bazată pe evoluțiile economice. Este nevoie de o gândire teologică pentru a ghida acest nou public. Ce înseamnă creștinismul în epoca noastră globalizată? Multe dintre dificultățile pe care oamenii le au în a înțelege globalizarea se datorează și eșecului teologilor contemporani care nu au explicat impactul istoric al creștinismului asupra diferitelor puteri și sfere ale societății, iar acest lucru a dus la o dorința de reînnoire fără principii ale învățăturii teologice. Alte dificultăți vin și din tendința oamenilor de știință, a istoricilor și economiștilor de a nu recunoaște faptul că o mare parte din ceea ce studiază este înrădăcinată în gândirea creștină. Convingerile religioase din cuprinsul realităților pe care ei le indică, au avut și vor avea și în viitor efecte profunde asupra modului în care societățile și culturile funcționează în epoca globalizării.[122]

David Ray Griffin spune că mulți dintre intelectualii lumii moderne și-au pierdut credința din cauza definiției tradiționale date lui Dumnezeu, dar și pentru că viziunea modernă asupra lumii a creat multă confuzie. În acest context ar fi nevoie de definiții ale lui Dumnezeu și ale lumii moderne. În civilizația occidentală și în toate culturile modelate de gândirea evreiască, islamică sau creștină, există ceea ce se poate numi ideea generică a lui Dumnezeu. Conform acestei idei sau definiții generice, cuvântul Dumnezeu se referă la o ființă personală, perfectă, bună, supremă, puternică care a creat lumea, acționează providențial în ea și este uneori experimentă de ființele umane, mai ales ca sursă a normelor morale. Este temeiul ultim al sensului și al speranței și este, prin urmare, singur demn de închinare.[123]

120 *Ibidem*, p. 30.

121 David Hollenbach, S.J., *The Global Face of Public* Faith, Washington, DC: Georgetown University Press, 2003, p. 97.

122 Peter L. Berger, *The Desecularization of the World* , Grand Rapids: Eerdmans, 1999; David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory,* Burlington, VT: Ashgate, 2005, p. 29.

123 David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, 1989, p. 52.

Libertatea pentru lumea contemporană este caracterizată ca fiind o respingere a religiilor care nu fac decât să reducă libertatea umană. Religiile trebuie înlocuite de experiența personală. Declinul credinței în Dumnezeu în lumea modernă are mai multe cauze. David Ray Griffin crede că cel mai purenic motiv de respingere a existenței lui Dumnezeu este problema răului. Această problemă este constituită prin contradicția între presupusa bunătate și puterea lui Dumnezeu, pe de o parte, și faptul experimentat al răului, pe de altă parte. Violul fetelor, înrobirea sau genocidul popoarelor întregi, sărăcia, dezastrele naturale sunt doar câteva dintre manifestările răului în lume. Astfel de trăsături ale lumii noastre contrazic ideea unui Dumnezeu bun care este omniprezent.[124]

O a doua bază pentru respingerea existenței lui Dumnezeu în lumea modernă este cauzată de doctrina Bisericii care spune că Dumnezeu este infailibil și sursă a adevărului. Este exclusă astfel posibilitatea ca problemele să fie soluționate prin rațiune și experiența proprie omului. Lumea modernă își dorește să submineze acest autoritarism teologic.[125]

Există o tendință, se poate observa în SUA, de a se crea la nivel global o națiune care tinde spre imperialism. Stackhouse vede în această tendință un pericol, iar soluția este o dezvoltare care să plece de la teme biblice și teologice de bază. Nu se pot înțelege diferitele culturi din întreaga lume fără a fi cunoscute opiniile religioasele despre lume care au generat învățături despre familie, sisteme economice, ordinea politică. Întrebarea care se ridică acum este: ce ar putea creștinii să ofere unei situații mondiale fără o ordine politică clară, așa cum este cazul?[126]

Interesele și evoluțiile economice sunt importante. Nu există o zonă în care populația generală nu dorește ca lucrurile să se îmbunătățească din punct de vedere economic. „Mai bine" înseamnă mai multe locuri de muncă, mai multă productivitate, mai mulți bani, mai multe mărfuri pe piață, mai mult acces la instruire tehnică și multe altele posibilități de mâncare bună, apă curată, locuințe și oportunități de educație, exprimare culturală, îngrijire a sănătății.[127]

Dar numai câteva tipuri de schimbări care ar putea aduce aceste posibilități sunt privite ca tolerabile din punct de vedere social, moral și spiritual și multe sunt privite ca inacceptabile. În majoritatea socialiștilor, budistilor și regiunile islamice, de exemplu, există o puternică tendință către concentrarea puterii naționale centralizate în moduri care inhibă participarea la dezvoltarea globală. Cu toate acestea, majoritatea schimbărilor de modernizare care diversifică societatea s-au dovedit a fi mai puțin degenerative față de religia societății nucleu. Multe schimbări s-au produs, dar nu fără rezistență internă.[128]

Se poate spune că „modernitatea" s-a născut după o lungă gestație în Occident din căsătoria creștinismului catolic timpuriu și a culturii greco-romane și a fost hrănită de Re-

124 *Ibidem.*
125 *Ibidem,* p. 53.
126 Max Stackhouse, *op .cit.*, p.114.
127 *Ibidem.*, p. 46.
128 Robert E. Baldwin and L. Alan Winters, *Challenges to Globalization:Analyzing the Economics,* Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 42.

formă și de Renaștere. În acest proces, teologia creștină a rupt comunitarismul primordial al părintelui său ebraic. Totuși a pretins a fi adevăratul moștenitor al înțelepciunii sale etice și profetice și a viziunilor sale mesianice. Acestea s-au unit cu filozofiile și sistemele politico-juridice ale contextului său, în efortul de a stabili în mijlocul timpului o emblemă socială concretă a acelui tărâm divin al adevărului, dreptății și frumuseții care transcende actualizarea istorică. Provocate de expansiunea rapidă a civilizației islamice începând cu secolul al VII-lea și stimulate atât de inițiativele civile ale orașelor libere ale Europei, cât și de ascensiunea protestantismului, s-au generat noi sfere de viață, cum ar fi companiile comerciale internaționale, firmele bancare, facultățile de drept, medicină și „arte mecanice" (inginerie și tehnologie). Toate acestea au fost hrănite în interiorul bisericii de secole, dar au fost transplantate în viața publică.[129]

Biserica s-a extins peste multe granițe. A generat o serie de instituții relativ autonome distincte, care au fost acceptate și legitimate în lupte lungi și complicate. Universitatea bazată pe credință, condusă de „maeștri" credincioși, a devenit treptat centrul dominant pentru educație și cercetare. Mai mult, un sistem de drept constituțional, codificat, bazat pe concepte biblice de „drept divin" a devenit sfera distinctă a dreptului civil. Biserica, universitățile și legea au format, de asemenea, spațiul social pentru medicină științifică și spitale, mai degrabă decât să se bazeze pe tratamente tradiționale la domiciliu de către moașe, șamani sau frizeri. Iar arhitecții, inginerii și inventatorii au organizat construcții complexe dincolo de casă sau castel sau hambar, pod, mină sau moară. Într-adevăr, prin dezvoltarea științifică a agriculturii, a mineritului și a mijloacelor de comunicare, fiecare a fost legitimat de teoriile creștine despre necesitatea stabilirii stăpânirii umane asupra naturii sub ochiul atent al lui Dumnezeu și trebuie să folosească „artele mecanice" pentru a îmbunătăți bunăstarea umană și pentru a gestiona starea naturii. Oamenii s-au specializat treptat în diverse domenii de activitate.[130]

Pe măsură ce acești noi profesioniști au devenit legați de eforturile care răsplătesc din punct de vedere economic și de noile sfere de practică și de asociere, au permis extinderea civilizației europene și au facilitat răspândirea credinței prin încurajarea activității misionare, pe care o tratăm acum ca epoca explorării, era industrială și perioada colonială - toate preludiile la globalizarea contemporană. Aceste evoluții au fost, desigur, profund tulburătoare pentru modelele de viață mai tradiționale în care viața familială, economică, politică, culturală și religioasă s-au împletit în culturile locale cu sensibilități și practici distinctive. Rezultatele perturbă viața oriunde modernizarea contestă culturile tribale, feudale sau naționaliste. Cu toate acestea, acolo unde acest lucru nu se întâmplă, popoarele indigene devin mai izolate și se încadrează din ce în ce mai departe în ceea ce privește markerii de dezvoltare socială, economică, culturală și politică.[131]

129 Max L. Stackhouse, *op. cit.*, p. 47.

130 William F. May, *Beleaguered Rulers,* Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, p.15.

131 Max L. Stackhouse, *op. cit.*, p. 50.

Reînnoirile religioase și filosofice s-au extins odată cu transformările materiale. Au dat naștere Iluminării, care în unele cercuri a fost anti-romano-catolicism și protestantism dogmatic. Totuși, Iluminismul a fost revendicat ca fiind un copil minunat al credinței de către protestanții liberali și catolicii progresivi. Fundamentaliștii creștini au respins Iluminismul. Aceste evoluții au generat, însă, noi sfere de viață bazate pe un fel de instituție care a fost numită „asociație voluntară". Oamenii care au ales să se alăture sau au fost aleși ca membri, au legat cu noul grup să respecte regulile și să se dedice scopurilor mai specializate din societate decât cele care se regăsesc în tiparele comunitare ale societăților primare. Noile transformări aduse de grupurile sociale care s-au format l-au făcut pe om să se implice în construcția propriei persoane. Aceste noi tipare de organizare nu au fost noi sau spontane. Ele s-au dezvoltat din tradiția creștină, care este înrădăcinată într-o teologie a harului, manifestată în Creație, în Providență și în promisiunea Mântuirii.[132]

Extindere europeană a „autorităților" a facilitat conștiința autonomiei personale și independența relativă a diferitelor sfere ale vieții. Multe state-națiune, inclusiv fostele colonii, aveau o religie instituită oficial, iar pe măsură ce diferitele sfere au devenit mai distincte, a devenit din ce în ce mai puțin evident ce nevoie au aceste sfere de religie sau de teologie. Desigur, urmele rădăcinilor religioase au rămas în multe dintre riturile instituțiilor autoritare - sărbătorile oficiale, purtarea de îmbrăcăminte ceremonială la ocazii speciale, retorica îndatoririlor și privilegiilor și codurile de conduită profesională. Astfel de evoluții au declanșat dezbaterea prelungită despre modernizare și relația acesteia cu secularizarea. Societățile moderne și oamenii nu mai aveau nevoie, se credea de religie. Simultan, expansiunea europeană a adus și o expunere mai largă la alte religii, societăți și culturi mondiale, relativizând sensul că orice religie a avut o înțelegere clară și finală asupra naturii divine și că orice societate sau cultură a fost o manifestare unică a intenției divine. Totuși, s-a conștientizat faptul că nu numai societățile sau culturile au fost influențate de religie, ci că civilizații întregi au fost.[133]

Nu se poate înțelege dinamica globalizării fără a studia relația dintre credință și cultura societăților și dorința de a se forma unu nou public, o nouă civilizație, bazată pe evoluțiile economice. Este nevoie de o gândire teologică pentru a ghida acest nou public. Ce înseamnă creștinismul în epoca noastră globalizată? Multe dintre dificultățile pe care oamenii le au în a înțelege globalizarea se datorează și eșecului teologilor contemporani care nu au explicat impactul istoric al creștinismului asupra diferitelor puteri și sfere ale societății, iar acest lucru a dus la o dorința de reînnoire fără principii ale învățăturii teologice. Alte dificultăți vin și din tendința oamenilor de știință, ale istoricilor și economiștilor de a nu recunoaște faptul că o mare parte din ceea ce studiază este înrădăcinată în gândirea creștină. Convingerile religioase din cuprinsul realităților pe care ei le indică, au avut și vor avea și

132 *Ibidem*, p. 48.

133 *Ibidem*, pp. 51-52.

în viitor efecte profunde asupra modului în care societățile și culturile funcționează în epoca globalizării.[134]

A devenit clar că administratorul colonial, comerciantul de succes, antropologul cultural, precum și judecătorul, medicul, profesorul și inginerul și misionarul au trebuit să înțeleagă tradițiile mai largi care au modelat popoarele în propriile culturi. Cum s-ar putea înțelege respectul față de autoritate în viața tribală fără a remarca importanța religioasă a „spiritelor bătrânilor" sau în viața familială și imperială a Chinei, fără a face referire la „pietatea filială" a confucianismului, semnificația ierarhiei castei și a purității rituale în India, fără părerea hinduismului despre samsara, regatele autocratice și preoțiile apatice din Asia de Sud-Est, fără cunoașterea budismului, sau în Orientul Mijlociu simultan legal și spiritual, teocratic, fără a fi atent la șaria islamului. Nu se poate face. Și s-a pus întrebarea: putem sau ar trebui să încercăm să înțelegem Occidentul, chiar și în impulsurile sale aparent seculare de globalizare, fără referire la creștinism? Întrucât se răspândește din țările cu influență catolică și protestantă, globalizarea este uneori înțeleasă doar în termeni politici „imperiali" sau „neocoloniali" (în special în ceea ce privește influențele europene) sau doar în termeni economici și tehnologici (în special în ceea ce privește influențele anglo-americane).[135]

Teologiile istoriei și politicii din trecut au căzut frecvent pradă uneia dintre cele două erori clasice. Unii au fost atât de înspăimântați de a nu cădea în păcatul idolatriei, încât au ezitat să puncteze orice tendință din istorie ca fiind lucrarea lui Dumnezeu. Există ceva de spus pentru această scrupulozitate. Valoarea doctrinei luterane tradiționale a „celor două regate", de exemplu, este aceea că împiedică biserica să binecuvânteze cauzele fără discriminare sau să acorde o importanța prea mare programelor politice în sfintele cruciade. În realitate, însă, această poziție funcționează frecvent într-un mod conservator. Favorizează implicit „puterile care sunt" și noile schimbări sunt vinovate până nu se dovedește altfel. În cel mai rău caz, teologia celor două regate poate deveni o ideologie a reacției. Unele teologii, pe de altă parte, au fost mai mult decât dispuse să identifice tot felul de programe umane cu acțiunea lui Dumnezeu. Puritanii calviniști, de exemplu, care credeau cu fervoare că Dumnezeu construia o comunitate sfântă, adesea au arătat cu ezitare către locul în care Dumnezeu era în mod sigur în lucrarea lor. Au avut mai puține rezerve cu privire la identificarea diferitelor evenimente ca fiind ale voinței lui Dumnezeu. Punctul forte al acestui tip de teologie este acela că oferă orientări politice clare. Punctul slab este că a fost că uneori a recunoscut în anumite lucruri mâna Atotputernicului când de fapt exista loc pentru îndoieli reale.[136]

Este destul de clar că religiile primare antice, plus confucianismul și hinduismul, dovediseră de mult timp că pot forma civilizații durabile. Așa se întâmplă, deși societățile primare care nu sunt atrase în

134 Peter L. Berger, *The Desecularization of the World* , Grand Rapids:Eerdmans, 1999; David Martin, *On Secularization: Towards a Revised GeneralTheory,* Burlington, VT: Ashgate, 2005, p.18.

135 Max L. Stackhouse, *op. cit.*, p. 52.

136 Harvey Cox, *op. cit.*, pp. 128-129.

imperiul patriarhal Han-Confucian sau în sistemul de caste hinduse au avut tendința, în ultimele câteva secole, să adopte una sau alta dintre religiile convertoare, budismul, islamul sau creștinismul - în fiecare caz aducând convingerile și practicile lor tradiționale și creând noi sinteze în acest proces. Este, de asemenea, cazul în care confucianismul și hinduismul, în timp ce au depus eforturi de reînnoire în acest moment, au fost profund perturbate de modernizare și de provocări susținute din partea religiilor convertitoare. Rezultatul este, desigur, o gamă enormă de piețe și practici în fiecare dintre aceste religii.[137]

Putem fi recunoscători astăzi, de exemplu, că William Lloyd Garrison s-a opus sclaviei atât de categoric pe motive specifice teologice, dar nu trebuie să uităm că a susținut, de asemenea, interdicția absolută și sabatarianismul total pe aceleași motive. Aceasta este problema oricărei teologii a istoriei și caracterizează și mai mult o teologie a politicii. Cum putem alege calea îngustă dintre fanatism și irelevanță, dintre proclamarea unui program divin la care trebuie să fie supuși toți oamenii și pronunțarea ordinii politice lipsite de orice semnificație teologică? Teologia politicii trebuie să atragă omul într-o participare intenționată la procesul politic, fără a-l lega de vreun sens general pe care trebuie să îl respecte. Putem crea o astfel de teologie pentru zilele noastre? Poate că simbolul orașului secular oferă punctul de plecare pentru o astfel de teologie a schimbărilor sociale rapide. Am văzut cetatea seculară emergentă, tehnopolisul, nu ca un fapt static, ci ca o realitate emergentă. Secularizarea și urbanizarea au fost văzute ca un proces. Am interpretat apariția acestei noi forme de comunitate umană în lumina unor categorii biblice precum Creația, Exodul, Legământul Sinai. Am examinat-o având în vedere alte motive biblice, inclusiv tensiunea dintre Lege și Evanghelie și lupta dintre Iehova și zeii din Canaan. Când privim istoria ca pe un proces de secularizare, aceasta devine pentru noi în același timp semnificativă și deschisă.[138]

Devine evident din punct de vedere global cât de vastă și variată este gama resurselor spirituale care sunt acum utilizate în toată lumea și modul în care dezvoltarea nu schimbă doar conținutul sistemelor de credințe, ci crează o nouă abordare cognitivă a adevărului spiritual, un nou mod de cunoaștere, care dă o nouă semnificație credinței și o nouă înțelegerea scopului dezvoltării spirituale. Mulți dintre acei căutători care îmbrățișează această nouă spiritualitate încep să formeze o nouă clasă. Perspectiva globală dezvăluie nu numai noi forme de cunoaștere religioasă, ci și semnificațiile multiple și înțelegerea termenului „nou" și noile modalități de apartenența religioasă. Chiar și în cazul în care afilierea la o singură credință este încă considerată importantă, principiile doctrinare sunt din ce în ce mai mult văzute ca chestiuni ale opiniei personale.[139]

Fiecare religie are un sens distinct al trecutului, prezentului și viitorului, care reflectă, de asemenea, diferențe unele față

137 Max L. Stackhouse, *op. cit.*, p. 53.

138 Harvey Cox, *op. cit.*, pp. 129-130.

139 Peter B.Clarke, *New Religions in Global Perspective*, Taylor & Francis e-Library, 2006, p. 4.

de altele în doctrină, practică și, cel mai important în atitudinea lor față de felul în care trebuie formată sau reformată civilizația pentru a se aproxima viziunea societatii ideale. Aceste diferențe influențează fundamental atitudinile adepților lor față de ceea ce este acceptabil în educație, drept, practică medicală, tehnologie, leadership politic, ecologie și definiții ale virtuții, chiar dacă nu se consideră profund religioase. Desigur, aceste atitudini sunt influențate și de interesele materiale și de sensul pragmatic a ceea ce funcționează pentru a beneficia grupurile cărora le sunt cel mai loiali. De asemenea, influențează atitudinile lor față de autoritățile moderne în general, cu cei care îi îmbrățișează devenind mai puțin ortodocși în sens tradițional, dar adesea dedicați profund revitalizării culturii pe care au susținut-o tradițiile religioase mai vechi. Cei care rezistă schimbărilor de modernizare, fundamentaliștii din toate aceste grupuri, se opun în principiu.[140]

În ciuda mai multor tipuri de fundamentalism iluminist în rândul elitei intelectuale din Europa, convingerile majorității oamenilor au rămas practic creștine sau iudeo-creștine, căci aceste două credințe surori s-au influențat reciproc nu numai de-a lungul secolelor, ci dramatic de la al doilea război mondial. Aceasta chiar dacă mulți uită sau ignoră viziunea religioasă dominantă. Au devenit seculari, dar sunt seculari într-un mod creștin sau iudeo-creștin, nu într-un mod confucian, hindus, budist sau islamic. Astfel, nu a fost o mică surpriză pentru mulți filosofi și oameni de știință care au prezis secularizarea lumii pe baza părăsirii sau a negării moștenirii creștine.[141]

O serie de cercetători contemporani au recunoscut clar importanța remarcabilă a influențelor religioase în dinamica și structurile economice, politice, culturale, familiale și profesionale. Continuitatea profundă a credinței religioase în rândul majorității populațiilor de pe pământ persistă, iar scepticii sunt șocați de ceea ce pare a fi o reînviere religioasă dramatică, care falsifică ipotezele răspândite conform cărora secularizarea este o parte inevitabilă a modernizării.[142]

Apariția unei societăți civile globalizată care relativizează fiecare context consolidează nevoia de a căuta teme mai universale. Astfel, este probabil ca anumite idei care derivă din afara tradiției creștine, teme din filozofie, știința, alte religii ale lumii sau realizările culturale ale popoarelor necreștine să ne ajute în identificarea sau perfecționarea temelor decisive, universale din gândirea creștină care ar trebui recunoscute și adoptate de creștini ca parte a teologiei lor publice. În mod clar, dacă există un lucru pe care secularizarea l-a arătat deja, este faptul că întâlnirile transnaționale, trans-culturale, multi-etnice, polilingvistice și inter-religioase de multe tipuri pot avea loc și au loc și că mulți își însușesc noile noțiuni ca un fel de bază fundamental. Conștientizarea acestora este ceea ce constituie un public nou. Acest lucru forțează mâna teologiei să

140 Thomas L. Friedman's, *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005, p. 57.

141 Peter L. Berger, *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York: Oxford University Press, 2002, p. 27.

142 Max L. Stackhouse, *op. cit.*, p. 57.

clarifice importanța valorilor creștine.[143]

În Occident se vorbește despre o teologie publică care devine atrăgătoare. Aceasta este convingerea că este de datoria teologiei să furnizeze o propunere rezonabilă în ceea ce privește arhitectura morală și spirituală și sistemul de orientare interioară a civilizațiilor. Toată lumea pare să se plonjeze către interacțiuni globale periculoase și potențial distructive. Teologia publică încearcă să exploreze dacă există o cale prin aceste impasuri. Seîncearcă să se identifice acele dimensiuni cu adevărat universaliste ale realității divine și ale existenței umane care sunt aspecte indispensabile ale teologiei și care modelează evoluțiile globale. Mai mult, teologia publică va încerca să ghideze, să repare sau să reziste etnic acelor dezvoltări care s-au dovedit înșelătoare, nedrepte sau direcționate greșit. Teologia publică intenționează să pună în mod selectiv evoluțiile de modernizare într-o bază mai sigură.[144]

Astfel, se sugerează că există o dimensiune religioasă a globalizării, înțeleasă subiectiv, în sensul că problemele pe care le ridică sunt întrebări fundamental importante despre identitatea de sine și sensul de a fi om. Acesta este un mod de a încerca să se explice caracterul global al fenomenului NRM (noi mișcări religioase), considerându-l ca făcând parte din această căutare a unui sentiment de identitate de sine și înțelegerea de sine și ca parte a proiectului de a construi un eu global. Creșterea acestei concepții poate fi legată și de procesul de construire a standardelor globale de etică și drepturile omului, întrucât relațiile sociale își asumă din ce în ce mai mult supraterritorial dimensiunea prin proliferarea organismelor transnaționale și ca preocupare pentru ce se întâmplă pe plan ecologic și din punct de vedere al biodiversității sale. Mai mult decât atât, în efortul de a construi consensul între oameni, anumite noi mișcări religioase se implică în dezvoltarea de concepte comune ale transcendentului.[145]

Preocuparea răspândită a sensului și scopul omului, cu interdependența tuturor lucrurilor, cu etica globală și cu concepte comune formează obiectul tradițional al teologiei și filozofiei religiei. Astfel, religia în contemporaneitate, inclusiv formele noi de mișcări religioase, devine parte a procesului de globalizare subiectivă. Există și o tendință de a respinge noile mișcări religioase ca fiind marginale și lipsite de importanță în ceea ce privește impactul lor asupra modelării religiei în lumea modernă. Cu toate acestea, nu numai că noile mișcări religioase sunt globale în sensul de a fi o caracteristică practică a tuturor societăților din lume, dar devin religii globale la propriu, și ca atare sunt contribuitoare la conturarea formei și conținutului religiei și în special a spiritualității în lumea modernă. Printre NRM-urile globale se numără Soka Gakkai (NRM) din Japonia, Creation Society, care există în multe țări din fiecare continent. Un alt exemplu de acest tip de transnaționalism, de data aceasta din Taiwan, este Fundația Tzu Chi de Relief Buddhist Compassion, a cărei viziune despre sine ca miș-

143 *Ibidem*, p. 79.
144 *Ibidem*, pp. 84-85.
145 Peter B. Clarke, *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, pp. 123-140.

care globală este simbolizată prin utilizarea imaginilor din Buddha Shakyamuni cu vedere la glob și ritualul de a pune lumânări și lumini aprinse. Învățăturile noilor mișcări religioase sunt purtate pe tot globul de laici misionari.[146]

Se vede o astfel de spiritualitate, care transformă principiile doctrinare în chestiuni de opinie personal. Fenomenul este resimțit în Biserica Catolică și în unele dintre bisericile protestante mai conservatoare teologic, în islam și, de asemenea, unele ramuri ale budismului. Toate acestea constituie o amenințare serioasă pentru „autentica" religie. Catolicismul oficial și anumite comunități budiste au fost în special criticate pentru forma și conținutul noii spiritualități așa cum se găsește în mișcarea New Age. Influența pe care New Age o are a pătruns în cele mai multe religii și în multe dintre așa-numitele religii tradiționale,și a devenit unul dintre mijloacele principale ale globalizării lor.[147]

Sunt utilizate procese de schimbare religioasă și inovare în diferite contexte religioase și culturale. Adesea termenii „sectă" sau „cult" sau, ca în China, „sectă sau religie malefică" sunt utilizați pentru a descrie noile mișcări religioase. Termenii „nou", „cult" sau „sectă", au o utilizare descriptivă, dar și una normativă, în sensul că nu se referă numai la acestea fenomene empirice, dar au dobândit și o conotație negativă. Este cazul mișcării Aum Shinrikyo care în martie 1995 a folosit gaz sarin pentru a ucide și răni pasagerii pe subteranul Tokyo.[148]

Noile mișcări religioase active în Europa și America de Nord au o serie de caracteristici care le deosebesc de religiile mai vechi și unele dintre aceste caracteristici sunt evidente și în alte părți ale lumii. Printre cele mai frapante caracteristici este stresul pe care îl impun laicilor în gestionarea propriului lor progres spiritual. Există nenumărați lideri al căror rol este esențial în dezvoltarea spirituală a adepților lor. Se întâmplă, desigur, că unii să pretindă independență și atunci sunt înzestrați cu autoritate și putere pe care ei nu o caută.[149]

Din cauza complexității situației, socilogii, dar și teologii sunt în imposibilitatea de a oferi explicații generale ale creșterii și influenței noilor mișcări spirituale. Cu toate acestea, se sugerează că mișcările religioase moderne sunt cel mai bine înțelese dacă sunt văzute în colaborare cu schimbările majore în ordinea mondială. Aceasta se referă la diviziunea muncii, care necesită un schimb recurent, modelat, inclusiv cultural. Atenția la obiectivele NRM poate arunca o lumină asupra motivelor pentru care au apărut. Multe mișcări fondate împărtășesc o credință comună într-o nouă ordine mondială sau paradis pământesc. După această linie de gândire, NRM-urile pot fi cel mai bine înțelese dacă sunt văzute ca mișcări de transformare a lumii care exprimă dorința umană pentru mai bine.[150]

146 C. Julia Huang, *The Compassion Relief Diaspora* in Linda Learman (ed.) *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, pp. 185-210.

147 Peter B. Clarke, *op. cit.*, p. 7.

148 Maria Hsia Chang, *Falun Gong*, New Haven, CT: Yale University Press, 2004, p. 20.

149 Peter B.Clarke, *op. cit.*, p. 9.

150 Bryan R. Wilson, *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York: Edwin Mellen Press, 1982, pp. 16-32.

Există ceva la fel de inevitabil în ceea ce privește inovația religioasă, precum există și alte feluri de schimbare. Religiile actuale, uneori în colaborare cu politicile înființare, au căutat adesea să dobândească un monopol asupra vieții religioase și să-și impună propriul sistem de credință și practică religioasă. Aceste sisteme în general nu reușesc să răspundă nevoilor spirituale. Rezultatul este că lasă deschideri pentru antreprenorii religioși pentru a umple golurile prin fondarea de noi religii sau prin furnizarea de noi asociații sau comunități spirituale, metode și tehnici pentru a răspunde cererii din partea celor care vor o evoluție spirituală. Mulți sociologi fac referire la o mișcare spirituală care conduce la haos. Aceasta a determinat o minoritate de tineri americani și europeni să caute noi structuri, noi adică sisteme și forme noi de comunitate. NRM s-au mutat pentru a răspunde acestor cerințe, care, așa cum s-a arătat mai sus, s-au exprimat adesea ca cerințe pentru totala transformare a societății. Cu toate acestea, trebuiau făcute compromisuri în care obiectivul transformării să fie comutat în sensul de reformă. Dislocarea s-a produs în diferite sfere, inclusiv în domeniul securității morale. Mulți dintre cei dezamăgiți s-au îndreptat către noile mișcări religioase.[151]

Hans Kung sustine ca soluțiile sunt puține în această criză globală: „Criza puterilor conducătoare ale occidentului este între timp o criză morală a Occidentului în general, inclusiv a Europei: distrugerea tradițiilor, a unui sens cuprinzător al vieții, a regreselor necondiționate și lipsas noilor scopuri, cu efecte psihice ce rezultă de aici. Mulți oameni nu mai știu astăzi conform căror opțiuni fundamentale trebuie să-și ia deciziile cotidiene sau de lungă durată ale vieții lor, ce preferințe urmează ei, ce priorități să-și stabilească, ce imagini conducătoare să-și aleagă. Căci instanțele de orientare anterioare și tradițiile de orientare nu mai sunt valabile. Se îngroașă o criză de orientare, pe care o indică frustrarea, angoasa, consumul de droguri, alcoolul, SIDA și criminalitatea, în mic, precum și, în mare, cele mai noi scandaluri din politică, economie, sindicate și societate, dintre care și în autogurnata Elveția, ăn Germania, Austria, Franța, Spania și Italia sunt prea multe. Pe scrurt: Occidentul se află ăn fața unui vacuum al sensului, al valorilor și al normelor, ce nu este doar o problemă a indivizilor, ci o problemă politică de cel mai înalt rang".[152]

Hans Kung susține că se înregistrează progrese în tehnologie, industrie, știință, dar există un regres spiritual. Soluția lui Hans Kung: „ fără morală, fără norme etice generale ce ăndatorează națiunile sunt în pericol ca, prin acumularea de probleme de-a lungul deceniilor, să fie manevrate spre o criză ce poate conduce în cele din urmă la colaps național, adică la ruină econoimică, la demontaj social și la catastrofă politică. Astfel spus: avem nevoie de reflecție asupra ethos-ului, asupra atitudinii morale fundamentale a omului, avem nevoie de etică, de învățături filosofice sau teologice cu privire la valorile și normele ce trebuie să conducă deciziile și acțiunile noastre".[153]

151 Peter B. Clarke, *op. cit.*, pp. 15-16.

152 Hans Kung, *Project Weltethos*, Piper Verlag, Munchen, 2002, p. 20.

153 *Ibidem*, p. 46.

În continuitate cu tradiția teologică, unele argumente aduse de anumiți filosofi evrei și creștini contemporani, precum Michael Sandel, Nicholas Wolterstorff și Michael Perry, s-au angajat în întrebarea dacă apelurile „religioase" pot fi și trebuie permise în discursul politic, într-un context după Iluminare, când mulți se îndoiau că ar trebui să fie permis. Sunt și filozofi, cum ar fi John Rawls, Kent Greenawalt și Robert Audi, care au susținut, în moduri ușor diferite, că credincioșii religioși trebuie să-și susțină discursul religios în afara pieței publice sau, să aibă un limbaj „neutru" teologic pentru că pot fi permise doar argumente „raționale" și „empirice".[154]

Afirmația potrivit căreia rațiunea publică este incompatibilă cu doctrinele morale sau religioase este cu siguranță greșită. Poate fi incompatibilă cu unele părți ale unor religii, la fel cum este cu unele filozofii, dar nu cu altele, și probabil nu cu părțile cheie ale tuturor. Desigur, Kent Greenawalt permite ca legiuitorii, de exemplu, să fie afectați de convingerile religioase, dar ar trebui să evite referirea la ei în discuțiile legislative. În plus, John Rawls este de acord că nu există un război necesar între religie și democrație, pentru că religia „poate susține o societate democratică constituțională și își poate recunoaște rațiunea publică".[155]

Problemele asociate secularizării și globalizării, dar și furnizarea unor explicații legate de apariția noilor mișcări religioase și a noilor forme de spiritualitate, oferă o indicație clară că potențialul inovării atât în ritualuri cât și în credințe a crescut exponențial în lumea modernă. Migrația la scară masivă, globalizarea crescândă și revoluția în comunicare, inclusiv dezvoltarea Cyberspace ca loc de întâlnire și descoperirea, au contribuit la creșterea pluralismului și interacțiunii religioase și, astfel la crearea unui astfel de potențial de inovare. În vremuri foarte recente brazilienii și Chinezii s-au alăturat europenilor, japonezilor, nord-americanilor și australienilor ca susținători importanți la dezvoltarea Cyberspace, nu doar ca instrument, dar și ca loc al interacțiunii cu ceilalți. Aceste procese nu acționează numai ca catalizatori ai inovației religioase care se concretizează în noile tipuri de spiritualitate, dar au consecințe pentru fiecare religie.

„Secularizarea nu reprezintă viitorul, ci viziunea incorectă a trecutului cu privire la viitor".[156] Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că secularizarea este un fapt istoric ce nu poate fi negat și un proces foarte complex, cu toate că interpretarea lui depinde în mod esențial de poziția noastră teologică. De exemplu C. T. McIntyre este de părere că într-adevăr „religia nu a dispărut; prin urmare acel înțeles al teoriei secularizării nu este corect.[157] Totuși, în alte privințe, secularizarea persistă, dar ea este puternic relativizată". Într-adevăr, secularizarea este, la nivelul societății, un fapt neîndoielnic în Europa. Cu toate acestea, în timp ce proce-

154 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 105.

155 David Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers*,- New York: Oxford University Press, 2006; Jonathan Hill, *What Has Christianity Ever Done for Us*?, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005, p. 83.

156 David Brooks „Kicking the Secularist Habit", *The Atlantic Monthly*, 2003, pp. 26-27.

157 C. T. McIntyre „Secularization, Secular Religion and Religious Pluralism in European and North American Societies", *Fides et Historia*, 1998, p. 43.

sul secularizării avansează, actorii religioși și scenele religioase și-au recâștigat dreptul de a se exprima în mod legitim pe scena publică". Termenul „secularizare", spune Henry Chadwick „a început ca un termen emotiv, nefiind departe în originea sa de termenul anticlericalism. Uneori se referea la eliberarea științei, a educației, a artelor, de originea lor teologică sau de influențarea lor de către teologie. Alteori se referea la declinul influenței bisericii sau religiei în societatea modernă. Apoi, sociologii, urmașii lui Comte, ajutați de istorici și antropologi, și-au adus și ei contribuția, arătând cît de adînc înrădăcinată este religia în umanitate și în consensul pe care este constituită societatea. Prin urmare, ei au dat cuvântului un sens ne-emoțional; a devenit astfel un cuvânt folosit pentru a descrie un proces, oricare ar fi acesta, de schimbare a relației între religie și societatea modernă...".[158]

În final, putem spune că în ciuda contribuțiilor lor evident pozitive, raționalismul și secularizarea nu ne-au adus cu adevărat ceea ce ne-au promis. Lumea occidentală este confruntată astăzi cu probleme chiar mai mari decît a avut înainte. Evenimentele tragice de la 11 septembrie 2001 și cele care au urmat acestora demonstrează că ignoranța noastră atît cu privire la rolul pozitiv, cît și la cel negativ pe care îl poate juca religia în secolul XXI este extrem de periculoasă și poate conduce la consecințe neașteptate.

Bibliografie

1. *** Congresul internațional *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București – Palatul Patriarhiei, 25-27 septembrie 2001.
2. *** *Encyclopaedia Universalis*, CD-ROM versiunea 5.1.2.
3. Bel, pr. prof univ. dr. Valer, „Biserica și lumea în perspectiva misionară", în vol. omagial *Grai maramureșan și mărturie ortodoxă*, închinat PS Sale Iustinian Chira, Editura Episcopiei Maramuresului, Baia-Mare, 2001.
4. Berger, Peter L., *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, New York, 2002.
5. Bizău, pr. lect. univ. dr. Ioan, *Viața în Hristos și maladia secularizării,* Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002.
6. Botti A., *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosatra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia, 1987.
7. C. T. McIntyre, *Secularization, Secular Religion and Religious Pluralism in European and North American Societies*, Fides et Historia, 1998.
8. Chang, Maria Hsia, *Falun Gong*, Yale University Press, New Haven, 2004.
9. Clarke, Peter B., *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, University of Hawai'i Press, Honolulu,

158 H. Chadwick, *op. cit.,* p. 49.

2005.

10. Chaudet D., *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite și Rusia*, Cartier, Chișinău, 2008.

11. Clément, Olivier, *Despre secularizare*, traducere de Daniela Cojocariu din revista *Contacts*, anul LI, 1999, pp. 14-38, în *Teologie și Viață*, nr. 5-8, 2002.

12. Cox, Harvey, *The Secular City*, Princeton University Press, New Jersey, 2013.

13. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Macmillan, New York, 1966.

14. D. K. McKim, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Westminster John Knox, Louisville, 1996.

15. David Brooks, *Kicking the Secularist Habit*, *The Atlantic Monthly*, 2003.

16. Davie, Grace, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging,* John Wiley & Sons, New York, 1994.

17. E. Norman, *Secularization,* Continuum, Londra, 2002.

18. Friedman's, Thomas L. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2005.

19. G. Davie, *Europe: The Exception That Proves the Rule*?, în P. Berger, ed., *The Desecularisation of the World*, Resurgent Religion and World Politics, Ethics and Public Policy Center, Washington DC, 1999.

20. Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, 1989.

21. H. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, CUP, Cambridge, 1990.

22. H.-R. Patapievici, *Omul recent. O critica a modernitatii din perspectiva intrebarii „Ce se pierde atunci când ceva se câștig*ă", Humanitas, București, 2001.

23. Holmes, David, *The Faiths of the Founding Fathers,* Oxford University Press, New York, 2006.

24. Hill, Jonathan, *What Has Christianity Ever Done for Us*?, InterVarsity Press, Downers Grove, 2005.

25. Huang, C. Julia, *The Compassion Relief Diaspora* in Linda Learman (ed.) *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

26. M*isiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*, în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001.

27. Iloae, pr. conf. univ. dr. Ștefan, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009.

28. J. Casanova, *Public Religions in the*

Modern World, University of Chicago Press, Chicago 1994.

29. J. M. Bonino, „Secularity", în D. W. Musser și J. L. Price, eds., *A New Handbook of Christian Theology*, Lutterworth, Cambridge, 1992.

30. K. Hamilton, *Life in One's Stride- A Short Study in Dietrich Bonhoeffer*, Eedermans, Grand Rapids.

31. K. Runia, „The Challenge of the Modern World to the Church", *EuroJTh*, 2, 2, 1993.

32. Karnoouh C., *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

33. Lecrerc G., *Mondializarea culturală: Civilizațiile puse la încercare,* Ed. Știința, Chișinău, 2003.

34. Manolescu A., *Europa și întâlnirea religiilor*, Polirom, Iași, 2005.

35. Ochs, Peter *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Edited by Graham Ward, 2001, 2005 by Blackwell Publishing Ltd.

36. Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

37. Remond, Rene, *Religie și societate în Europa*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, 2003.

38. Robertson R., *Globalization: Critical Concepts in Sociology*, vol. 1-4, London, 2001-2004.

39. Săplăcan, Călin, „Secularizare și religie", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 5/2003.

40. Stackhouse, Max L., *God and Globalization*, vol. 4, The Continuum International Publishing Group, New York, 2007.

41. Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, Editura Deisis, 1998.

42. Vahanian, Gabriel, *Așteptarea fără idoli,* Braziller, New York, 1964.

43. Vlăduțescu, Gheorghe, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1990.

44. Vasile GORDON, *Introducere în catehetica ortodoxă*, Sofia, București, 2004.

45. Wilson, Bryan R., *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, Edwin Mellen Press, New York: 1982.

8. Fundamente Teologice și pedagogice exprimate în evanghelia copilăriei la Sfântul Luca

pr. Andrei CUCOȘ
Parohia „Sfinții Arhangheli"
Valea Albă, Neamț

Nașterea Mântuitorului, „Buna Vestire" adresată Maicii Domnului

În Ierusalim, solul ceresc, Gavriil, binevestește preotului ascultător de Dumnezeu, Zaharia, că soția sa, Elisabeta, îi va naște un fiu. Dorința acestor oameni drepți de-a avea un moștenitor era veche și intensă, dar după legile firii, cu neputință de împlinit, amândoi, erau înaintați în vârstă, iar Elisabeta era stearpă din tinerețe. Ca și în cazul lui Avraam și al Sarei, dorința aceasta se împlinește prin puterea lui Dumnezeu, pe cale de excepție. Vestea cea bună i-a fost împărtășită preotului Zaharia printr-o anghelofanie, în momentul culminant al exercitării functiunilor sale sacerdotale[1].

Portretul pe care solul-ceresc îl face cu anticipație, în chip profetic, arată că pruncul avea să fie o personalitate excepțională, îmbinând afirmații despre proorocii Vechiului Testament - inclusiv viața austeră a pustnicului misiunea lui de căpetenie avea să fie aceea de-a propovădui pocăința, pregătind astfel calea lui Mesia, Mântuitorul lumii[2].

Surprins de această avalanșă de binevestiri, cu totul neprevăzută, Zaharia a cerut un „semn" care să-i garanteze că ceea ce a auzit se va împlini, care să-l încredințeze că nu este pradă unei iluzii. „Semn", în vocabularul biblic, după competenta explicare a Sfântului Ioan Hrisostom, este ceea ce nu se întâmplă (petrece) în mod obișnuit, deci o minune. „Semnul" solicitat de Zaharia a fost acordat, dar sub forma unei pedepse: preotul avea să rămână mut, lipsit de grai, până la nașterea pruncului[3]. Îndoiala temporară a lui Zaharia privind nașterea unui fiu este exprimată în aceeași manieră ca la lez 3,26, unde profetul devine mut pentru

1 Pr. prof. dr. Grigorie Marcu, *op. cit*., p. 15-16. Preoții iudei - în număr deosebit de mare - erau împărțiți în 24 de cete, care slujeau la Templu prin rotație, câte o săptămînă întreagă. Când a venit rândul cetei a opta, a lui Abia, căreia îi aparținea Zaharia (v. 5), acesta a părăsit cetatea în care sălăşluia - situată undeva în munții ludeei, nu departe de Ierusalim - spre a se prezenta în termen la Templu. Prin tragere la sorți, cum era datina, îi fusese hărăzit lui privilegiul atât de râvnit de-a aduce jertfa de miresme bine mirositoare la altarul tămâierii, îndeplinea acest act ritual de însemnătate excepțională pentru întâia și ultima oară în cariera sa sacerdotală, deoarece preoții care ieșeu odată la sorți să tămâieze, erau excluși de la tragerile ulterioare.

2 Pr. dr. Ilie Melniciuc Puică, *op. cit*., p. 69-70.

3 Pr. prof. dr. Grigorie Marcu, *op. cit*., p. 15. În vreme ce se petreceau acestea, iudeii întruniți la rugăciunea de obște în templu dădeau semne de neliniște și de mirare, deoarece au observat că Zaharia zaboveşte în altar peste obicei, Când a apărut, din înfățișarea lui aprinsă și din gesturile care-i tălmăceau gândurile, au înțeles că a fost martor al unui eveniment extraordinar, obiect al unei experiențe religioase de excepție.

a nu-i mai putea mustra pe evreii răzvrătiți. Iezechiel va putea vorbi numai casei lui Iuda și Ierusalimului timp de 7 ani și jumătate (Iez 24,26-27).

Momentul în care Fecioara Maria primește Buna Vestire de la îngerul Gavriil, este relatat doar de Sfântul Evanghelist Luca, probabil folosind relatarea făcută de Născătoarea de Dumnezeu[4]. Acest moment este un pasaj specific Sf. Evanghelii după Luca și nu urmează vreo altă relatare din Noul Testament, sau vreo expunere paralelă cuprinsă în această parte a Sfintei Scripturi. Mai mult, surprinde faptul că autorul nu amintește textul clasic al profeției lui Isaia 7,14, care este redat cu fidelitate de prima evanghelie din canonul Noului Testament.

Evenimentul Buneivestiri nu se petrece în Sfântul Locaș (deși se vestea întruparea Fiului lui Dumnezeu), nici măcar la Ierusalim sau în Iudeea, ci în „Galileea neamurilor", în cetatea Nazaret, oraș pe care Vechiul Testament nu-l pomenește nici măcar o singură dată. Îngerul nu i se arată unui preot bătrân și nici măcar unui bărbat, ci unei femei, unei tinere fecioare de condiție socială modestă. Despre Maria se spune în două rânduri că era „fecioară" (în v.27 și 34) în momentul în care are loc Bunavestire. Maria este un fel de „purtătoare de cuvânt" a mesajului hristologic al autorului, în același mod în care e și îngerul Gavriil: amândoi completează tabloul zămislirii lui Mesia, Maria punând în lumină zămislirea fără ispită bărbătească, iar Gavriil zămislirea prin lucrarea Sfântului Duh. Fecioara Maria a primit vizita îngerului Gavriil în perioada dintre logodnă și căsătorie. Este soția lui Iosif, se află sub protecția și ajutorul lui, dar Iosif nu este tatăl natural al lui Iisus, ci numai cel legal, adoptiv.

În nici un loc din Noul Testament nu este afirmat explicit că Maria ar fi aparținut stirpiei davidice; dimpotrivă, înrudirea ei cu Elisabeta (Lc 1, 36) ar putea indica originea sa levitică. „Dar cum de este Elisabeta rudenie cu Maria? Că se trăgea din seminția lui Levi, adică din cea preoțească, iar Maria din cea a lui Iuda – din cea împărătească. Felurite încuscriri s-au făcut între aceste două seminții: că mai întâi Aaron, apoi Iodae, arhierei fiind amândoi, din seminția împărătească și-au luat femei, iar după ei și alții. Așadar, printr-o asemenea împletire au ajuns rudenii și Elisabeta cu Maria".

Faptul că o tânără fecioară, fără să știe de bărbat (v.34) zămislește, constituie, între episoadele biblice, un caz și mai deosebit de zămislire decât cel atestat de mai multe ori, în cazul unor familii a căror sterilitate Dumnezeu a depășit-o. Faptul nou și surprinzător petrecut cu Sfânta Fecioară Maria se poate armoniza perfect cu teologia unei noi creații în care Duhul lui Dumnezeu, care a avut un rol determinant în cazul primei creații (Gen 1, 2), este prezentat din nou în lucrare.

Evenimentul Bunei-Vestiri sau al mesajului divin transmis de îngerul Gavriil Fecioarei Maria, cuprinde cinci elemente constructive[5]:

- Închinăciunea îngerului: *Bucură-te*

4 Pr. Prof. Gr. Marcu, *Părți proprii Sfântului Luca în textul introductive al Evangheliei a treia*, „Mitropolia Ardealului", (XXII) 1967, nr. 1-3, p. 16.

5 R.E. Brown, *The Annunciation to Mary, the Visitation, and the Magnificat* (Luke 1, 26-56), Worship, 62, 1988.

ceea ce ești plină de har. Domnul este cu tine! Binecuvântată ești tu între femei (Lc 1, 28);

- Reacția de teamă, estompată de mesager prin cuvintele *Nu te teme!* (Lc 1, 29-30);
- Vestea adusă: *Și iată vei lua* în *pântece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus* (Lc 1, 31);
- Nedumerirea Fecioarei: *Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?* (Lc 1, 34);
- Confirmarea asistenței divine în procesul zămislirii pruncului: *Duhul Sfânt se va pogorî peste tine și puterea Celui preaînalt te va umbri; pentru aceasta și Sfântul care se va naște din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema* (Lc 1, 35) și
- Acceptarea mesajului: *Fie mie după cuvântul tău!* (Lc 1, 38).

Dialogul acesta, în întregime, atârna de un singur cuvânt, rostit de Fecioara Maria: *Fie mie după cuvântul tău* (Lc 1, 38). Iar acest act de asumare a voii divine a restabilit omul în ascultare jertfitoare față de Dumnezeu[6]. Dacă Maria ar fi trebuit să zămislească un copil ca oricare altă femeie, n-ar avea nicio logică să i se ceară un act de credință.

Ea este „fecioară" și în același timp „logodită" cu un bărbat care se numea Iosif, din familia regelui David.

Prin salutul îngerului Gavriil, *Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine* (v. 28b), Dumnezeu ne descoperă deodată făgăduința și vocația Fecioarei Maria: bucurie, har și ajutor de la Dumnezeu. Este probabul ca salutul îngerului adresat Fecioarei Maria să nu aibă conotația obișnuită a lui *șhalom*, ci să redea ebraicul *ronni* (= bucură-te) sau *gheli* (= veselește-te), făcând astfel aluzie la textele profetice cu specific mesianic din Sof 3,14 [*ronni*] și Zah 9,9 [gheli].

Cea de a doua expresie din salutul îngerului se referă la apelativul „plină de har" de la radicalul *haris,* „har, dar, favoare, bunăvoință, grație"). Traducerea „plină de har" este posibilă, cu condiția de a nu înțelege *harul* în sensul de har sfințitor, ci potrivit sensului grec, de „favoare, bunăvoință, stare de har oferită gratuit". Forma pasivă a verbului *haritoo* pune accentul pe acțiunea lui Dumnezeu; de aceea sensul nu se referă numai la „a manifesta un har dumnezeiesc", ci pune accentul pe rezultatul acestei acțiuni a lui Dumnezeu, se referă la starea prezentă a Mariei, prin harul care a transformat-o. Cea de a treia expresie a îngerului, *Domnul este cu tine* se referă la ajutorul lui Dumnezeu, în limbajul biblic această expresie are o însemnătate precisă. De obicei, este folosită atunci când Dumnezeu cheamă un om pentru a-i încredința o misiune specială în slujba Sa, subliniind că îndeplinirea misiunii nu depinde numai de puterea lor omenească.

Fecioara Maria însă nu s-a tulburat la vederea îngerului, ci din cauza cuvântului tainic pe care acesta i l-a descoperit. După salut, îngerul *Gavriil* îi *comunică mesajul*, care se referă la nașterea lui Mesia: *Nu te teme, Marie, căci ai aflat har la Dumnezeu*. Această frază corespunde salutului prece-

6 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos,* Ed. *Centrului Mitropolitan Sibiu, 1991, p. 16.*

dent prin paralelismul ei sinonimic. Vestea propriu-zisă a nașterii lui Mesia, redată printr-o formulă tripartită: „vei lua în pântece", „vei naște", „vei chema" (v 31; cf. Gen 16, 11; Is 7,14 etc), apoi este definită personalitatea *Celui ce Se va naște* (vv. 31 – 33). Iisus (*Iesous)* este un nume clasic, teoforic (cf. ebr. *Ișua* sau *Ioșua,* abrevierea lui *Iohșua)*, care înseamnă *Dumnezeu mântuiește.* Gavriil îi dă un nume, care totuși va fi pus de Maria, mama Sa, nu în contradicție cu Matei 1,23 când Iosif asumă paternitatea legală prin numirea Pruncului. Fecioara Maria va fi mama lui Mesia însuși. Acest fapt reiese și din titlurile pe care îngerul Gavriil i le atribuie:

1. *El va fi mare* (v.32);

2. *Fiul celui Preaînalt Se va chema (*v. 32, cf. 2 Regi 7,14*).* Fiul are rezonanță veterotestamentară în Ps 2, 7; 88, 27. Sf. Luca inversează propozițiile într-o manieră semnificativă, întrucât expresia *Fiul Celui Preaînalt* trece în prim-planul relatării[7].

3. Dacă tronul lui David este „dat" lui Iisus, titlul de „Fiu al Celui Preaînalt" reprezintă mai mult decât o inserecție în linia dinastică davidică[8]. Iisus *va* împărț*i peste casa lui Iacov* î*n veci* ș*i* împărăț*ia Lui nu va avea sf*ârș*it"* (Lc 1,33), subliniindu-se atât demnitatea regală cât și veșnicia împărăției Sale. Caracterul regal net este marcat în Psalmii împărăției lui Dumnezeu: Ps. 92-95-98 și în expresia: Împărăț*i-va Domnul* î*n veac, Dumnezeul tă*u*, Sioane,* î*n neam* ș*i* î*n neam* (Ps. 145, 10). Iisus este deci *Fiul lui David* (cf. Lc 18, 38; 20,41-44) și astfel, moștenitorul tronului său; împăratul pe Care Dumnezeu L-a ridicat în casa lui David (v. 69) ca să împărățească peste casa lui Iacov în veci „regele iudeilor", potrivit titlului de pe cruce (cf. Lc 23, 38).

Nedumerirea Fecioarei Maria, de data aceasta, este una de uimire, întrebarea sa „Cum va fi aceasta de vreme ce eu nu știu de bărbat?" (Lc 1,34) este întru totul firească în situația clar definită la început: ea este fecioară, care nu a început viața conjugală cu el. Potrivit tradiției ebraice, atestate în izvoarele rabinice, căsătoria se desfășoară în două faze: într-o primă fază, cea a logodnei, cei doi tineri își exprimau dorința reciprocă de a se căsători și se angajau în fața martorilor să o respecte. Fata rămânea însă, pe mai departe, în casa părinților ei; după un an, ea era condusă în casa viitorului ei soț și ei începeau o viață conjugală. Numai o dată cu sărbătorirea nunții cei doi începeau viața de familie propriu-zisă, însă deja din momen-

7 "Patriarhul Fotie al Constantinopolului, (în *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*, ediție bilingvă. trad. Oana Coman, Ed. Polirom, Iași, 2013, Fragmente la Evanghelia după Luca, p. 363) tâlcuiește numirile adresate de Gavriil, astfel. „Va fi mare" ceea ce era [deja], chiar dacă îmbracă micimea cărnii. Căci adăugarea omenității nu îi micșorează mărimea Dumnezeirii, ci mai degrabă odată cu aceasta este înălțată umilitatea omenității, așadar „va fi mare" și după întrupare și „Fiul Celui Preainalt va fi chemat". Lc. 1,32 „Căci nu îl vei mai chema tu, ci El va fi chemat". De către cine? De către Tatăl, desigur. Căci nimeni nu-L știe „pe Fiul decât numai Tatăl" (Matei 11,27), din Care [are loc] naşterea negrăită și mai presus de veacuri a Fiului și Care a dobândit și înțelegere nemincinoasă [a Fiului]. Acesta, Care [are] și cunoaştere adevărată a Celui odrăslit, vrednic [este] de crezare că [ne-]a stabilit și o cunoaştere corespunzătoare. De aceea spune Dumnezeul a toate și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. „Acesta este Fiul Meu cel iubit" (Matei 3, 17) Aşadar există veșnic, chiar dacă abia acum numele Lui ni s-a făcut cunoscut, ca să-l învățăm și să-l recunoaștem. De aceea zice „și va fi chemat" și nu „Se va naște". Căci El mai înainte de veacuri şedea împreună cu Tatăl cel deoființă. Pe Acesta îl vei zămisli, a Acestuia te vei arăta mamă, pe Acesta îl primește sânul tău feciorelnic, pe Cel pe care bolta cerească nu-L poate cuprinde".

8 Profețiile veterotestamentare privind naşterea unui Răscumpărător sunt legat în mod deosebit de poporul evreu și dinastia davidică, în mod sporadic apărând referiri la domnia veșnică a Sa, în calitate de Dumnezeu.

tul logodnei, fata devenea din punct de vedere legal „femeia" sau „soția" bărbatului. Nu este vorba de necredință, ca în cazul lui Zaharia, ci de exigența de a înțelege sensul acestei maternități transcendente și de a-și încredința viața planului lui Dumnezeu.

Confirmarea asistenței divine se face în Lc 1, 35. Îngerul îi explică Fecioarei Maria cum Îl va zămisli pe Mesia, prin intervenția directă a Duhului Sfânt, fiind exclus orice raport trupesc. Pântecele ei a devenit mai cuprinzător decât cerul, ea fiind numită de tradiția ortodoxă *Platytera*. Conceput prin intervenția Sfântului Duh – aluzie probabil la Duhul lui Dumnezeu din momentul creației (cf. Gen 1, 2) – pruncul va fi „sfânt". Puterea Celui Preaînalt va acoperi pe Maria, precum a acoperit Cortul Mărturiei, ascunzând chivotul Legii (Exod 40,34-35)[9]. Verbul „a umbri, a acoperi cu umbra"; este același verb pe care-l folosește Sf. Luca la momentul Schimbării la Față, când descrie norul care-i acoperea cu umbra sa pe cei trei ucenici. Se subliniază încă o dată conceperea Sa fără relația trupească, prin accentuarea din folosirea adjectivului predicativ: „Cel ce Se va naște Sfânt".

De asemenea, Cel zămislit va vesti slava lui Dumnezeu și va descoperi prezența Lui în mijlocul poporului său, în așa fel încât va fi numit *Fiul lui Dumnezeu*[10], deoarece trăiește cu Dumnezeu într-o intimitate unică.

Îngerul îi dă un semn, chiar dacă Fecioara Maria nu-l ceruse (v. 36). Ceea ce s-a întâmplat cu Elisabeta, despre care suntem încunoștințați acum că este o rudenie a sa, trebuie să-i dea Mariei certitudinea că într-adevăr Dumnezeu a înfăptuit prin ea zămislirea unui Fiu, Care este însuși Mesia.

Fecioara Maria consimte necondiționat – comparativ cu atitudinea șovăitoare a lui *Zaharia* (v. 18) – își oferă disponibilitatea sa totală, declarându-se „roaba Domnului", o expresie plină de rezonanțe biblice, care o așază pe Fecioara Maria în linia drepților Vechiului Testament.

A. (28): îngerul intră la Maria și o binecuvintează.
B. (29): Maria este tulburaă de cuvântul îngerului.
C. (30 și urm): îngerul profețește nașterea lui Iisus.
D. (32 și urm): Aceasta va fi mare, Fiul Celui Preaînalt și Mesia.
E. (35): întrebarea Mariei: „Cum va fi aceasta de vreme ce eu nu știu de bărbat?"
F. (35): Răspunsul arhanghelului Gabriel: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri".
G. (35 cd): El Se va chema Sfânt, Fiul lui Dumnezeu.
H. (36 și urm.): îngerul profețește nașterea lui Ioan.
I. (38 și urm.): Maria primește cuvântul îngerului („Fie mie").
J. (38b): îngerul pleacă de la ea.

Structura chiastic-poetică a relatării Bunei vestiri a fost subliniată de părintele

9 F. Bovon, *L'Evangile selon S.Luc*, (1,1-9,51), vol. I, ed. Labor et Fides, 1991, p. 68.

10 Sintagma „Fiul lui Dumnezeu" este folosită atât pentru a desemna divinitatea lui Iisus Hristos, dar și pentru a reda filiația lui Adam – în calitate de prim om – statutul de stăpân al creației divine, când se află în relație nemijlocită cu Dumnezeu.

profesor Jhon Breck[11].

Întâlnirea dintre Fecioara Maria și Elisabeta

Cinci luni de zile (v. 24) a tăinuit Elisabeta sarcina sa târzie și miraculoasă. Cea dintâi ființă, în afară de soțul ei, care avea să cunoască taina ei a fost Preasfânta Fecioară Maria. Șase luni mai târziu – amănunt (v. 26) din care (combinat cu v. 36) rezultă că înaintemergătorul era cu o jumătate de an mai vârstnic decât Mântuitorul – același sol ceresc, îngerul Gavriil, a coborât în cetatea galileiană Nazaret și a binevestit fecioarei de neam davidic, Maria, că Dumnezeu a ales-o să odrăslească în pântecele ei pe Mântuitorul lumii[12]. Îngerul a indicat, cu anticipație, numele pe care avea să-L poarte pruncul dumnezeiesc: Iisus (care înseamnă: Dumnezeu este cel ce mântuiește). Zămislirea Lui avea să fie rodul înrâuririi directe a Duhului Sfânt, care săvârșește minunea transformării unei fecioare în mamă fără ca aceasta să înceteze a rămâne fecioară[13].

Întorcându-ne puțin la vizita Îngerului Domnului, acesta a salutat-o într-un limbaj de o distincție fără precedent în istoria biblică: „Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată ești între femei" (v. 28)[14]. Surprinsă, Prea Sfânta Fecioară Maria se întreba ce poate să însemne salutul acesta? Comunicarea pe care i-o face Îngerul Domnului explică lămurit ura-rea neobișnuită pe care o auzise: Dumnezeu a ales-o să zămislească și să nască pe Mesia, după care Fecioara Maria, docilă, exclamă: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!" (v. 38). Prin această declarație, se punea la dispoziția lui Dumnezeu, pentru ca prin ea să se plinească orânduirea de excepție de Părintele ceresc concepută, mai-nainte de veci[15]. Prin amintirea Elisabetei, se face pregătirea fecioarei Maria de a o vizita pe rudenia sa. Mai mult, sensul teologic desprins din cuvintele menționate este că Elisabeta prefigurează pe Israel-ul care înaintat în vârstă și cu atenția spirituală slăbită, naște un fiu investit cu misiunea de a mărturisi și pregăti calea lui Iisus.

Curând după bunavestire, Preasfânta Fecioară Maria a purces înspre cetatea de domiciliu a Elisabetei, situată la 7 km est de Ierusalim, ca s-o felicite pentru favoarea de care o făcuse părtașe Dumnezeu (1, 39-56). Aici are loc un triplu eveniment, petrecut prin atitudinea Elisabetei, care ascultă salutul Mariei:

- Salutul este perceput ca o formulă de binecuvântare, prin care urechile și pântecele Elisabetei (Lc 1,41.44) acceptă bucuria mesianică;
- Pruncul Elisabetei a săltat[16] în pântecele mamei, adică bucuria mesianică s-a transmis în intimitatea ființei sale;
- Duhul Sfânt a rostit, prin gura

11 Preot Prof. dr. Jhon Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii,* Ed. *Aptmos*, Cluj Napoca, 2003, p. 213.

12 Pr. dr. I. Mircea, art. *Buna-Vestire în Dicționar al Noului Testament A-Z,* Ed. *IBMBOR,* p. 74.

13 Pr. Dr. Ilie Melniciuc Puică, *op. cit.,* p. 75-76.

14 D. I. Belu, *Maica Domnului în lumina imnelor bisericești*, Caransebeș, 1941, p. 84. Iudeii când se întâlneau, își urau unii altora „pace"; elinii „bucurie"; romanii „sănătate". Nici o altă făptură omenească nu s-a mai învrednicit de deosebita cinste de-a fi fost salutată într-o formă atât de aleasă.

15 Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *Cuvintele Maicii Domnului și cuprinsul lor mariologic, în MA, anul III, nr 5-6, Sibiu, 1985, p. 401-403.*

16 Verbul *skirtan* folosit de Luca exprimă deopotrivă mișcarea pruncului în pântecele mamei (a se vedea cum Esau și Iacob „săltau" în pântecele Rebecăi cf. Gen 25, 22), dar și bucuria mesianică exprimată în Ps 113,4,6; Ier 50,11; Mal 3,20.

Elisabetei, ceea ce se va realiza în viitor – cinstirea cu apelativul „Maica Domnului" a Mariei – ca act voit de Dumnezeu.

Rostirea profetică a Elisabetei subliniază 4 elemente-definiții:

a. „binecuvântată" de Dumnezeu este Maria, mai presus decât toate femeile, datorită rodului pântecelui său. Este alăturată eroinelor biblice Iaela (Jud. 5, 24) și Iudita (Jud. 1318), dar le depășește prin comparația cu reprezentatele întregului gen feminin (cf. Lc 11,27); Este „binecuvântată" pentru Fiul pe Care-l va naște și este „binecuvântată" ca Maică a Domnului (Lc 1,43);

b. Titlul *Kyrios – Domn* este dat acum Fiului Fecioarei Maria (v. 43). Expresia „Maica Domnului meu" constituie temeiul biblic ce stă la baza primului titlu pe care Biserica de mai târziu, prin hotărârea Sinodului al III-lea Ecumenic (Efes, 431), l-a acordat Fecioarei Maria: *Theotokos.*

c. Fecioara Maria este chemată „fericită";

d. Pentru că „a crezut" (este „cea care a crezut", v. 45). Fecioara Maria devine, pentru toți cei care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l pun în practică, un model ideal. Întrebarea „De unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului Meu" (Lc 1,43) găsește similitudini în nedumerirea lui David din II Sam 6,9 („Cum va intra chivotul Domnului la mine?" sau în II Sam 24,21 („La ce a venit domnul meu, regele, la robul său?").

Pentru prima trimitere vechitestamentară s-ar găsi o analogie tipică între Maria și chivotul Domnului, chiar și prin faptul că Fecioara și chivotul au mai rămas în acel loc încă trei luni (II Regi 6,11 și Lc 1,56). De aici apare și expresia formulată în Acatistul Bunei Vestiri de „chivot însufleţit"[17]. Pe baza celei de a doua referință din Vechiul Testament, întrucât regele este „domnul meu", Maria devine regină, fiind comparată cu Batșeba și mama lui Belșațar (Dan 5,10-12).

Întâlnirea dintre sfintele femei a fost mișcătoare. La cuvântul de salutare al Prea Sfintei Fecioare Maria, Sfânta Elisabeta a simțit săltând pruncul în pântecele ei și s-a umplut de Duhul Sfânt. Cuvintele cu care a întâmpinat-o gazda pe Fecioara depășesc obișnuita bineţe pe care și-o dau rudeniile între ele. Sfânta Elisabeta are conștiința că în fața ei nu stă una dintre rubedeniile sale, ci însăși Maica Fiului lui Dumnezeu[18]. După aceea urmează răspunsul Preasfintei Fecioare Maria, care este o „perlă" din punct de vedere poetic și literar. Acest răspuns este un imn de preamărire a lui Dumnezeu adus de o inimă curată, cucernică și recunoscătoare. Creat pe motive literare preluate din texte biblice de la început și până la sfârșit, acest imn exprimă mulțumita smerită pe care Preasfânta Fecioară Maria o aduce lui Dumnezeu pentru cele ce le lucrează minunat cu ea, admirația ei pentru înțelepciunea

17 Pe baza celei de a doua definiție din Vechiul Testament, întrucât regele este „domnul meu", Maria devine regină, fiind comparată cu Batșeba și mama lui Belșațar (Dan 5,10-12).

18 Pr. Prof. dr. Stelian Tofană, *Istoricitatea Nașterii, în Renașterea,* anul X, nr.12, 1999, p. 4-5.

și milostivirea Celui ce „înalță pe cei smeriți", precum și încrederea ei desăvârșită în împlinirea făgăduinței făcute de Părintele ceresc de-a trimite un mântuitor[19]. Ea primește să fie Maică pentru că în conștiința ei știe că rămâne și Fecioară și pe de altă parte are încredere că Dumnezeu va avea grijă ca bătrânul Iosif pe care și-l luase, ca viitor soț, pentru ca să-i ocrotească fecioria, să afle că ea, cu toate că se va arăta purtând în pântece și născând un Fiu, e totuși Fecioară[20].

După ce a petrecut cu Sfânta Elisabeta vreme ca de trei luni, Preasfânta Fecioară Maria s-a înapoiat la Nazaret (v. 56). La scurtă vreme după plecarea Preasfintei Fecioare Maria, Elisabeta a dat naștere pruncului hărăzit de Dumnezeu (1,57 – 80). A opta zi, în conformitate cu prevederile Legii mozaice, pruncul a fost circumcis, punându-i-se numele indicat de îngerul Gavriil: Ioan (care se tâlcuiește „cel plăcut lui Dumnezeu", „cel plin de har", „cel agreat de Tatăl ceresc"). Consternarea rudeniilor – în rândurile cărora nimeni nu mai purtase până atunci acest nume, a fost curmată de intervenția lui Zaharia, care era de partea soției sale. Surd și mut – dovadă amănuntul din v. 62 că a trebuit să fie întrebat prin semne ce nume vrea să i se dea pruncului – din ceasul binecuvântat în care a avut anghelogania amintită (cf. v. 20), Zaharia își redobândi graiul și auzul[21].

Umplându-se de Duh Sfânt, preotul Zaharia înalță un imn de preamărire lui Dumnezeu pentru binefacerile de care s-a făcut părtaș. Alcătuit din cinci strofe, acest imn reprezintă o combinație ritmică de texte din psalmi și prooroci. Primele trei strofe preamăresc împlinirea făgăduințelor făcute odinioară de Dumnezeu, de-a elibera poporul lui Israel prin Mântuitorul, pe care avea să-l ridice din semința lui David (v. 68-75). Ultimele două strofe (v. 76-79) anticipează profetic viitorul pruncului nou născut: Ioan va fi înaintemergătorul lui Mesia, cel ce va găti prin propovăduirea sa despre pocăință calea lui Hristos[22]. Chiar dacă se născuse în sânul unei familii preoțești, Evangheliile nu spun dacă el i-a urmat tatălui său, nici nu-l asociază cultului și templului din Ierusalim. Ultimul verset al acestei pericope (v. 80) arată viața austeră de creștere și expansiune duhovnicească pe care a dus-o Sfântul Ioan până la vremea ieșirii lui la propovăduire. Forța duhovnicească a Sfântului Ioan, despre care se făcuse deja referire în Lc 1, 17, va deveni evidentă în momentul începerii propovăduirii sale (cf. Lc 3, 7-14) și va fi elogiată de Mântuitorul Hristos însuși (c. Lc 7, 24-28).

Nașterea lui Iisus în Betleem

În cele ce urmează, Sfântul Evanghelist Luca istorisește nașterea Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos (2, 1-20). Vremea nașterii Mântuitorului, ca și la istorisirea evenimentelor legate de persoana înaintemergătorului și Botezătorului Ioan, este indicată cu ajutorul a două date istorice și cronologice: recensământul populației palestiniene, ordonat de ceza-

19 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos,* Ed. *Centrului Mitropolitan,* Sibiu, 1991, p. 16; vezi și Pr. Prof. dr. Grigorie Marcu, *op. cit., p. 18.*

20 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca, în Ort*, anul XXXII, nr. 3, 1980, p. 447; vezi și Pr. Adrian Lucian Dinu, *Maica Domnului în teologia Sfinților Părinți, Ed. Trinitas*, Iași, 2004, p. 23.

21 Pr. Prof. dr. Grigorie Marcu, *op. cit., p.19.*

22 Pr. dr. Ilie Melniciuc Puică, *op. cit., p.* 104.

rul Octavianus Augustus și guvernarea lui Quirinius[23]. Dacă ceilalți doi evangheliști sinoptici amintesc doar anumite aspecte cu privire la nașterea Pruncului, Sfântul Luca întregește acest tablou, oferind mai multe detalii; în continuare, nu vom prezenta cu lux de amănunte momentul efectiv al nașterii, deoarece acesta este cunoscut de toți, ci ne vom focaliza atenția asupra altor aspecte.

Faptul că, după cu citim în Matei 2, 11, magii veniți în Betleem (casa pâinii), localitate situată la 12 km sud de Ierusalim, au găsit Pruncul și pe Maria, mama Lui, „în casă", nu contrazice spusele Sfântului Evanghelist Luca, ci le întregește, explicându-le.

„Când s-au împlinit zilele ca ea să nască" (Luca 2, 6), Maria a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut de Dumnezeu (prototokos). Titlul de Unul-Născut nu implică faptul că Maria ar mai fi avut și alți fii, nu înseamnă aici primul născut între frați trupești, ci primul și ultimul. Sfântul Chiril al Alexandriei, în Comentariul la Luca, face una dintre cele mai pertinente argumentări în legătură cu expresia „primul născut" Scriptura folosește expresia aceasta ca în textele: „Eu sunt Dumnezeu primul și ca Mine nu este altul" (Is 44, 6). Expresia „primul născut" arată că Fecioara a născut nu un simplu om, ci pe Fiul din Tatăl. David însuși vorbește despre acest Fiu prim-născut, când zice: „Eu voi așeza pe întâiul-născut acela mai presus de regii pământului" (Ps 88, 27). La fel zice și Sfântul Pavel: „Când va aduce pe primul născut în lume, zice: Toți îngerii lui Dumnezeu să I se închine" (Evr 1, 6). E numit primul născut din cauza pogorământului, sincatabazei Sale față de creaturi. Când e numit Unul-Născut, are numele acesta în chip absolut, pentru că nu include nici o cauză care să-l dea atributul de Unul-Născut, întrucât El e Unul-Născut din sânul Tatălui. Primul-născut are același înțeles și când calificativul e aplicat lui Iisus ca Fiul lui Dumnezeu și când îi e aplicat ca Fiul Mariei, adică unul.

Biserica Ortodoxă a respins totdeauna sensul pe care exegeza protestantă îl dă expresiei prototokos, adică faptul că Iisus ar fi avut mai mulți frați după trup. Chiar dacă este înțeles și ca Primul Născut, acest fapt nu se referă numai la privilegiile legale, ci și la datoriile prevăzute de Legea mozaică, mai ales la cele cu privire la răscumărarea sa (cf. Ieș 13, 2, 11-16). Pe lângă evocarea răscumpărării primului născut potrivit Legii, termenul pregătește episodul prezentării Pruncului la templu (cf. 2, 22 ș.u.). Celelalte particularități, înfășatul Pruncului, așezarea în iesle, pregătesc vestirea păstorilor (v. 12), însă sugerează și grija maternă a Mariei, care naște în condiții umile. Pruncul Iisus este culcat în iesle pentru că nu mai era loc de găzduire pentru ei (cf. v. 7). Termenul se întâlnește și în descrierea Cinei celei de Taină și desemnează camera de oaspeți de la etajul superior al unui imobil (cf. Lc 22,11).

Prin termenul „loc de găzduire"

23 Iosif Flavius, *Antichităţi iudaice, vol. II, cărţile XI-XX, de la refacerea templului până la răscoala împotriva lui Nero cap. XVIII, 1-2,* traducere, note și indice de nume de Ioan Acsan, Ed. *Hasefer*, București, 2007; vezi și IPS Mladin, mitropolit al Ardealului, *Pastorală la Nașterea Domnului,* 1977, în *MA,* anul XXII, nr. 10-12, 1977, p. 713-715; vezi și Teofil, Arhiespicopul Vadului, Clujului și Feleacului, *Pastorală la Naşterea Domnului, 1977, în Ibidem, p. 722-724;* Emilian, episcop de Alba Iulia, Pastorală la Nașterea Domnului, 1977, în *Ibidem*, p. 726-728; Vasile, Episcopul Oradei, *Pastorală la Nașterea Domnului*, 1977, în *Ibidem*, p. 731-733; pr. dr. Șt. Slevoacă, *Predică la Nașterea Domnului,* în Ibidem, p. 833-836.

Evanghelistul se referă la o cameră mai mare a unei case de oaspeți sau a unui han, unde nu mai aflaseră loc și pentru ei. De aceea a trebuit ca Maria și Iosif să se mulțumească să găsească loc într-o grotă din aprecierea casei de oaspeți, care era folosită de obicei fie pentru locuit, fie pentru adăpostit animalele domestice. Astfel de grote naturale care erau adaptate și folosite pentru locuit stau mărturie vie până astăzi în apropierea Betleemului[24]. Pentru a crea și pentru a sublinia importanța valorii simbolice pe care o acordă ieslei, amintite de trei ori în text (Lc 2, 7, 12, 16), Sfântul Luca spune că nu mai era loc de găzduire pentru ei. Deși S-a născut în circumstanțe umile, neprimit cu ospitalitate de oameni, Iisus este El însuși Cel care, înainte de a-Și da viața pentru a răscumpăra lumea din păcat, într-o *katălyma* (cf. Lc 22, 11), va institui Sfânta Euharistie, prin care să rămână veșnic prezent în lume, iar ucenicii să-I perpetueze memoria.

Revelația făcută păstorilor (Lc 2, 8 – 14)

Există, cu siguranță, o legătură tradițională între localitatea Betleem și tema păstorului: David, care se născuse la Betleem, era purtătorul făgăduinței mesianice, iar înainte de a deveni rege, a fost pastor (cf. 1 Regi 16,11; 17,15). Chiar dacă în literatura talmudică de mai târziu păstorii aveau o proastă reputație, rolul lor în Evanghelia Sfântului Luca este acela de a evidenția mesianitatea lui Iisus.

În timp ce stăteau strajă noaptea la turmele care se aflau la câmp, ei sunt destinatarii unei revelații. Adnotarea pare să excludă perioada iernii, deoarece în acest anotimp nu era posibil ca turmele să stea pe câmp în timpul nopții. Noaptea probabil că are și un sens teologic, referindu-se la un text din Cartea înțelepciunii lui Solomon: „Căci, pe când lina tăcere stăpânea peste toate și noaptea cu repedea ei curgere ajunsese la calea jumătate, Cuvântul Tău cel atotputernic a purces din înaltul cer și din scaunele împărătești, ca un cumplit războinic, în mijlocul acelui pământ hotărât pierii..." (Sol 18, 13015).

Revelația propriu-zisă (vv. 9-12) conține multe elemente care amintesc vestea adusă de îngerul Gavriil lui Zaharia și Fecioarei Maria; lipsește numai reacția umană. Lumina strălucitoare (oxa; cf. Ieș 16,7,10; Iez 1,28) constituie manifestarea prezenței lui Dumnezeu însuși, Care, prin intermediul unui înger, comunică păstorilor mesajul Său. Nașterea lui Iisus este o „veste bună, cf. *Euanghelizomai",* aducătoare de mare bucurie (*hara megale),* deoarece prin ea încep să se împlinească făgăduințele mântuitoare ale lui Dumnezeu. Beneficiarii acestei mari bucurii nu sunt numai păstorii, ci „tot poporul", adică viitoarea comunitate întemeiată de Hristos înviat. Versetul 11 constituie centrul doctrinar al acestui episod, având însemnătate hristologică. Îngerul vestește păstorilor că bucuria mesianică este deja în act, deoarece azi mântuirea a început să se realizeze prin nașterea lui Mesia. Mântuirea împărăției irupe în lume prin nașterea lui Iisus, Căruia îngerul îi atribuie trei titluri postpascale:

24 Textul nu vorbește de prezența animalelor. Boul și asinul au fost introduce mai târziu de tradiție (Sf. Iustin), făcând aluzie la extul din Isaia 1, 3: „Boul își cunoaște stăpânul și asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaște; poporul Meu nu mă pricepe". Nu se spune în text nici că Iisus S-a născut iarna.

Mântuitorul, Hristosul, Domnul.

Semnul dat păstorilor este Pruncul „înfășat" și culcat în iesle (cf. și Lc 2, 7). Acest Prunc este Mântuitorul și Domnul, titluri care-I vor fi atribuite și după învierea din morți. Pruncul nu este prezentat învăluit de nici un semn exterior al slavei dumezeiești.

Tradiția creștină însă a vrut să sublinieze paralelismul care există între textul din Lc 2, 7,12 și Lc 23, 53. Pe de o parte, Fecioara Maria așază Pruncul înfășat într-o iesle, iar pe de alta, Iosif din Arimateea, care a înfășurat trupul lui Iisus în giulgiu de in și l-a pus într-un mormânt săpat în piatră. Iconografii nu au greșit când au reprezentat leagănul lui Iisus sub forma unui mormânt. Această reprezentare se referă la faptul că Mesia, Care S-a întrupat ca om, Și-a asumat condiția omenească până la capăt, adică până la moarte. Este un semn departe de orice triumfalism imperial sa mesianism pământesc. Împreună cu îngerul care aduce vestea păstorilor, se unește deodată „mulțime de oaste cerească", v. 13. în timp ce îngerul face cunoscută identitatea Pruncului, corul îngeresc atrage atenția asupra răsunetului universal al nașterii lui Hristos. Ei laudă pe Dumnezeu pentru nașterea lui Mesia. Imnul angelic este alcătuit din două stihuri paralele:

„Slavă lui Dumnezeu întru cei de sus// pe pământ pace, între oameni bunăvoire!" (v.14).

Remarcăm, dintru început, lispa verbului din aceste două fraze, unite prin conjuncția „și" (kai)[25]. Înțelegem acest mesaj, gândindu-ne la o formă de imperativ („fie!") sau conjunctiv („să fie!").

Mesajul criptic și laconic al îngerilor, transmis păstorilor, poate fi o traducere din aramaică, prin calchiere, a Sf. Luca, cel ce a „cercetat cu de-amănuntul toate". Avem și un paralelism antitetic în acest imn, pe de o parte între „slavă" și „pace", între „întru cei de sus" și „pe pământ", între „lui Dumnezeu" și „între oameni". Lipsa articolelor înaintea substantivelor „slavă", „pace" și „bunăvoire" face dificilă traducerea din limba greacă pentru o limbă modernă.

Îngerii aduc „slavă" lui Dumnezeu (cf. Ps 28, 2; Is 42, 12) în sensul că recunosc și laudă bunătatea și puterea Sa, care s-au manifestat prin nașterea lui Hristos.

Expresia „întru cei de sus" se referă la locuirea lui Dumnezeu dincolo de toate cerurile, acolo unde îngerii înconjoară tronul lui Dumnezeu (cf. Ps 148).

Cel de al doilea stih al imnului se referă la „oamenii pe care Dumnezeu îi iubește: oamenii [obiect al] bunăvoinței [dumnezeiești]. *Eudokia* a fost înțeleasă de cele mai multe ori în sens antropologic și sinergie: pacea lui Dumnezeu va fi destinată oamenilor ale căror fapte sunt după voia Lui. În Sfântul Luca totuși, *eudokia* desemnează totdeauna voința dumnezeiască de a-l mântui pe om, se referă la hotărârea liberă a lui Dumnezeu. Substantivul ebraic *raton,* „bunăvoință, plăcere, bună dorință", este sinonimul grecescului *eudokia,* așa cum l-a transpus versiunea Septuagintei.

Conotația liturgică s-a dezvoltat prin cântarea numită „Doxologia mare",

25 J.A. Fitzmyer (ed.), *Essays on the Semitic Background of the New Testament,* London, 1971, p. 101-104.

care este prefațată de chemarea preotului la cinstirea „Celui ce ne-a arătatnouă lumina".

Vizita păstorilor (Lc 2,15-20) În partea finală a episoduului, Sfântul Luca înregistrează o reacție întreită a protagoniștilor față de acest eveniment al Nașterii Mântuitorului: În primul rând este reacția păstorilor care merg la Betleem să constate ceea ce le descoperise îngerul Domnului și, în același timp, să vestească ceea ce au văzut (vv. 15 – 17.20). În al doilea rând, este înregistrată atitudinea oamenilor, care se minunau de cele auzite de la păstori (v. 18); iar în al treila rând, Sfântul Luca consemnează atitudinea Fecioarei Maria care păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa (v. 19).

Păstorii se hotărăsc să meargă și să vadă „cuvântul acesta ce s-a făcut" (cf. v. 15). Păstorii, plini de zel, „grăbindu-se, (v. 16; cf. 1, 39), au ajuns la Betleem, unde i-au găsit pe Fecioara Maria și pe Dreptul Iosif, împreună cu Pruncul culcat la iesle, după cum îi încunoștințase îngerul (v. 12). Evanghelistul nu ne oferă detalii pe care le considerată o atitudine exemplară și profundă: „păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa" (v. 9 cf. și v. 51). Această reacție este caracterizată de Sfântul Luca prin două verbe: „a păstra, a păzi", și „a pune împreună două părți, a uni, a evalua, a interpreta, a medita". Fecioara Maria cugeta la toate evenimentele, mai ales la Vestea cea Bună adusă de înger, și încerca să-i descifreze însemnătatea. E a devenit un model pentru toți credincioșii; deoarece nu a înțeles imediat care este planul lui Dumnezeu cu ea, de aceea trebuia mai întâi să-l înțeleagă și să-l interpreteze:. „A păstra în inima sa" se referă la interpretarea clară și adevărată a intervenției dumnezeiești. Fecioara Maria, așadar, înțelege ceea ce a auzit și a văzut. „Punându-le întru inima sa", adică punându-le în sine cap la cap cu binevestirea cea de la început a lui Gavriil, și cu zămislirea cea fără de sămânță, și cu sarcina cea fără de durere, și cu nașterea cea fără de stricăciune, și dobândind încetul cu încetul mai desăvârșită încredințare".

Maria medita („păstra în inima ei") la cuvintele și însemnătatea evenimentelor la care a fost martoră (2, 19, 5, precum făcuse Iacov patriarhul față de Iosif la Gen 37,11). Verbul „a face cunoscut, a descoperi", din v. 5 nu se referă la o simplă transmitere de informații, iar „a păstra" nu indică numai o simplă evaluare logică și intelectuală a faptelor. Versetul 19 are o mare însemnătate deoarece la originea lor se află Fecioara Maria, martorul cel mai important care a transmis Bisericii însemnătatea acestei istorii a Nașterii Mântuitorului Hristos.

După nașterea Mântuitorului, Familia Sfântă a trebuit să mai rămână în Betleem cel puțin 40 de zile, adică până se sfârșeau „zilele de curățire" ale lehuzei, prevăzute de Legea lui Moise (cf. Lev. 18, 15-16). Între timp, recensământul populației terminându-se și Betleemul descongestionându-se de oaspeți pe măsura ce aceștia se înscriau în liste, au putut afla cu ușurință adăpost în vreuna din caslee cetății, la han sau rudenii[26].

26 D. Stamatoiu, *Cele patru Sfinte Evanghelii*, Ed. *Universitaria,* Craiova, 2000, p. 44; vezi și N. Mladin, *Bucură-te Mireasă, pururea Fecioară,* Sibiu, 1945, p.33.

Cei dintâi oameni care au zorit să-i aducă Mântuitorului omagiile cuvenite din partea întregii făpturi create erau de condiție mai mult decât modestă pe vremea aceea, în lumea în care vieţuiau. Iudeii legaliști îi disprețuiau și urgiseau pe păstorii de turme fiindcă trăiau departe de templu și de sinagogă, viața nomadă și aproape sălbatică pe care o duceau neîngăduindu-le răgaz să se conformeze complicatelor prescripții rituale ale Legii mozaice[27].

Îngerul Domnului le-a făcut cunoscut vestea cea mare acestor oameni urgisiți între care se aflau destule inimi curate și cinstite, cu toate că le-a ieșit faima că nu prea respectă ceea ce e al altuia. Lăsând turmele în paza câtorva dintre ei, au alergat la peșterea prefăcută în staul, încredițându-se de ceea ce li se binevestise, preamărind pe Dumnezeu, s-au întors apoi la turmele lor[28].

La opt zile, pruncul Iisus a fost circumcis potrivit prescripțiilor Legii mozaice (2, 21-38). Această ceremonie rituală se săvârșea atunci acasă, nu la templu (sau la sinagogă în provincie).

Aducerea Pruncului la Templu

După ce au trecut cele 40 de zile prescrise pentru „curățirea" femeii care a născut, Iosif și Maria l-au dus pe prunc la Ierusalim, ca să-l înfățișeze Domnului (după ritualul prevăzut în Lev. 12, 6-8 și Numeri 18, 15-16)[29]. Ca preț de răscumpărare pentru pruncul pe care-l înfățișa Domnului, preotul de serviciu primea 5 sicli de argint[30]. Mana pruncului oferea ca jertfă pentru „curățirea" ei un miel de un an și un pui de porumbel sau o turturea. Celor săraci, Legea le făcea concesia de-a prezenta numai o pereche de turturele sau doi pui de porumbel. Din darul pe care l-au adus la altar în această împrejurare, se vede limpede că Preasfânta Fecioară Maria și dreptul losif aparțineau categoriei sociale a sărmanilor (cf. v. 24).

Sfântul Luca s-a inspirat, cu siguranță, din istorisirea prezentării lui Samuel (1 Regi 2,18-21), când pruncul a fost dus de părinți la templul din Șilo, ca să fie consacrat slujiri lui Dumnezeu. Se pare că Sfântul Luca se referă și la profeția din Mal 3,1-3 și Dan 9, 21-24. Maleahi proorocise intrarea Domnului în templu pentru a-l curăța de cultul nedemn săvârșit de leviți și pentru a înlocui jertfele nedemne cu jertfe curate (cf. Mal 1, 11-14). Si Daniel, în proorocia sa despre cele șaptezeci de săptămâni, va fi prezis ungerea „Sfântului - Sfinților", Iisus este prezentat la templu ca „Sfântului - Sfinților", Care trebuia să vină la sfârșitul celor saptezeci de săptămâni de ani (Dan 9,24).

În 2, 22 Sf. Luca menționează ritul „curățirii lor", deși Legea lui Moise (cf. Lev 12, 1 -8), se referă numai la mamă, care după 40 de zile (7-33) de la nașterea unui băiat trebuia să se prezinte la templu pentru ritul de curățire. Potrivit Leviticului, sângele din timpul nașterii o făcea pe mamă să se afle într-o stare de necurăție rituală. Sfântul Luca (care cunoștea prea puțin ritualul

27 Teofil, Arhiepiscopul Vadului, Clujului I Feleacului, *op. cit.,* p. 726.

28 Sfântul Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon,* 78, 4, în *Apologeți de limbă greacă,* traducere de prof. O. N. Căciulă, col. *PSB,* vol. II, Ed. *IBMBOR,* 1980; vezi și pr. prof dr. Stelian Tofană, *Istoricitatea Nașterii,* p. 5.

29 Pr. prof. dr. Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu veșnic după Epistola către Evrei,* ediția a II-a, revizuită și îmbunătățită, Ed. *Presa Universitară Clujeană*, Cluj-Napoca, 2000, p. 35.

30 Pr. dr. Alexandru Moisiu, *op. cit*., p. 405.

iudaic) a asociat ritualului de curățire a Mariei gestul prezentării Fiului Iisus la templu, întâiul-născut de parte bărbătească (fie om sau animal) era închinat lui Dumnezeu (cf. Ieș 13,11 ș.u.). Legea însă prevedea și răscumpărarea întâiului-născut (cf Num 8,14-16) prin plata a cinci sicii de argint (valoarea douăzeci de zile lucrătoare). Sfântul Luca nu menționează această ultimă dispoziție a Legii (a răscumpărării); în schimb, introduce prezentarea lui Iisus la templu, rit pentru care în Vechiul Testament nu există dispoziți normative, în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu întrupat. Sfântul Luca nu este atât de interesat de ritul curăției: Mariei, cât mai ales de prezentarea lu Iisus ca Prunc, la templu. Gestul „prezentării, înfățișării, Pruncului Iisus la templu trebuie înțeles în sensul oferiri Fiului ca dar de jertfă Tatălui Său".

Iisus ca om intră pentru prima dată în casa Tatălui Său. În tradiția liturgică Bisericii Ortodoxe, în fiecare an, pe 2 februarie, se prăznuiește întâmpinarea Domnului. Această denumire a sărbătorii evidențiază accentul care se pune pe Persoana dumnezeiescului Prunc.

În versetul 24, Sfântul Luca vorbește de jertfirea unei perechi de turturele sau de porumbei, ceea ce caracterizează condiția umilă a părinților după trup. Această jertfă nu se referă la curăția mamei, ci mai ales la închinarea Pruncului Iisus, la consacrarea Sa - asemenea pruncului Samuel - Tatălui, pentru a edifica Templul Persoanei Sale divino-umane. Evanghelistul face trimitere, probabil, la jertfa ca nazireu, închinat lui Dumnezeu (cf. Num 6,10). Insistența autorului cu privire la împlinirea Legii nu se referă atât la respectarea ei, cât mai ales la pregătirea următoarei etape din istoria mântuirii: trecerea de la Lege la Hristos. Faptul că aducerea lui Iisus are loc la templu, fără a exista vreo obligativitate legală în acest sens (expresia din Ex 13, 2 nu precizează *locul* ci *modul* afierosirii întâiului-născut), confirmă supoziția unor cercetători biblici potrivit cărora această vizită în casa numelui lui Dumnezeu[31] este de fapt o consacrare și nu o răscumpărare a Pruncului.

Aici au fost întâmpinați de dreptul Simeon și proorocița Ana, oameni drepți, cu frică de Dumnezeu, a căror biografie este una foarte emoționantă[32].

Fericit că s-a învrednicit de vederea lui Mesia cel așteptat, dreptul Simeon dă slavă lui Dumnezeu pentru favoarea de care l-a învrednicit. De-acum încolo, poate închide ochii liniștit și împăcat, căci făgăduințele făcute de Dumnezeu s-au împlinit; îndreptându-se apoi spre Preasfânta Fecioară Maria dreptul Simeon face o îndoită profeție: pruncul Iisus este pus spre poticnirea celor ce nu recunoaște în El pe Mântuitorul și spre ridicarea celor dispuși să-l urmeze și prin sufletul ei de mamă va trece sabia durerilor pe care le vor pricinuii pătimirile Fiului lui Dumnezeu[33].

---

31 L.M. Mc DONALD, St, E. PORTER, *Early Christianity and Its Sacred Literature,* Hendrikeson Peabody, Massachusetts, 2000, p. 62.

32 Pr. Nicolae Dragomir, *Folosirea Sfintei Scripturi în cultul creștin ortodox,* în *BOR,* anul XCVIII, nr. 7-8, 1980, p. 719-722; vezi și diac. Prof. Ioan Ivan, *Lecturile biblice în cadrul serviciilor divine, în MMS, XLVIII, nr. 3-4, 1972, p. 182*-187; pr. prof. Vl. *Prelipceanu, op. cit.,* p. 368.

33 Pr. dr. Ilie Melniciuc Puică, *op. cit.*, p. 195.

Cântarea dreptului Simeon

Acest bătrân, al cărui nume înseamnă „cel ce ascultă și se supune, cf. ebr. *șhama*= a auzi, a asculta, a îndeplini*",* este ascultător față de Duhul Sfânt. Se spune despre el că era un om „drept, *dikaios"* și „temător (sau evlavios), *eulabes",* în sensul că respecta cu strictețe Legea (v. 25); am spune noi astăzi un sfânt al Vechiului Testament, care era pregătit să fie martor al lui Iisus ca Dumnezeu și Mântuitor. Evlavia se concretizează prin raportul credinciosului iudeu față de Legea mozaică, dar și prin acceptarea lucrării Sf. Duh, care spiritualizează și interiorizează norma legală. Duhul Sfânt îl asigurase pe dreptul Simeon că „nu va vedea moartea până ce nu va vedea pe Hristos Domnul" (v. 26). Așadar, așteptata „mângâiere a lui Israel" esta opera lui Mesia, a lui Dumnezeu Cel întrupat.

În versetele 25-27 este subliniată de trei ori lucrarea Duhului Sfânt asupra lui Simeon, ceea ce face din el prototipul tuturor proorocilor creștini, a căror menire este aceea de a sluji pe Dumnezeu la templu, deși el nu era un preot consacrat, asemenea lui Zaharia, tatăl Sfantului Ioan Botezătorul, înaintemergătorul Domnului. Acest imn marchează punctul culminant al credinței și evlaviei iudaice, caracterizate de așteptarea și speranța împlinirii făgăduințelor dumnezeiești.

Cântarea dreptului Simeon se compune din două părți:

- vv. 29-33: o binecuvântare: *b'rakha* sau *euloghia*" și vv. 34-35: o *profeție*.

Prima parte a imnului se deschide printr-o invocație (v. 29), căreia îi urmează o motivație (vv. 30-31), care, la rândul ei, oferă o dublă explicație termenului *soterion* (cf. v. 32). Simeon I se adresează lui Dumnezeu ca un „rob" credincios Legii, înzestrat cu darul așteptării împlinirii făgăduinței, ca și patriarhul Avraam (cf. Gen 15,15).

„A elibera" este folosit de Sf. Luca cu sensul veterotestamentar, potrivit căruia a elibera reprezenta a da un sens sfârșitului vieții. Avraam la Gen 15. 2, Aaron la Num 20, 29 și Tobit la Tob 3, 6 sunt exemple de așteptare smerită a sfârșitului vieții biologice. Termenul grecesc *apolueis*[34] va fi preluat su sens de „sfârșit" în limbajul liturgic al slujbelor divine[35]. „Robul" este cuvântul ce desemnează statutul unui slujitor sau a unui „împreună-slujitor" Dacă în Vechiul Testament relația Stăpân-rob era exprimată în termeni sinonimi unui ceremonial de la curtea regală, folosindu-se chiar termenul de „închinare" („Slujiți Domnului cu frică și vă închinați Lui cu cutremur") pentru a sublinia dependența față de Dumnezazu, în Noul Testament expresia „robul lui Dumnezeu" nu mai implică gesturi umilitoare, ci urmarea lui Hristos – Robul Domnului (cf Is 53) prin supunere liber consimțită. „Stăpâne" în forma vocativă, este întâlnit la Lc 2, 29 și Fapte 4, 24, fiind traducerea ocazională a termmului Iahve din ebraică în varianta Septuagintei prin despota[36]. Ambele referiri noutestamentare sunt identificate

34 Verbul *apoluo* are sens de *a elibera, a trimite afară, a ierta, a părăsi, a pleca, a divorța.*

35 Sfârșitul unei lucrări este exprimat, în limbaj ecclesiastic, fie prin grecescul **apolis,** fie prin slavonul **otpust.**

36 Se pare că există o legătură între cuvintele dreptului Simeon și Înțelepciunea lui Isus Sirah 23,1: *Doamne, Părintele și Stăpânul vieții mele, nu mă lăsa să mă ducă gura mea cum va vrea ea și nu îngădui să alunec din pricina ei.*

în rugăciuni (particulare sau comune)[37], ca formă liberă de exprimare a creștinilor, echivalentă ca sens cu expresia „Tată" (Lc 11, 2; 15, 18.21), „Părinte" (Lc. 16, 24.27) „Avva" (Mc 14, 36; Gal 4, 6).

Este evidențiată relația rob-stăpân, dar și complementaritatea între „cuvântul Tău" și „ochii mei", ca forme cognitive și relaționale în dimensiunea duhovnicească.

Termenul „cuvânt" redă grecescul *rhema*, diferit ca sens de *logos*, prin aceea că se referă la cuvântul înțeles ca revelație divină exprimată prin viu grai sau prin scrierile inspirate[38]. La dreptul Simeon, termenul *rhema* are sens de profoție mesianică – ca sumă a proorocirilor veterotestamentare scrise – pentru că aștepta „mângâierea lui Israel". Cuvântul „pace" în exprimarea dreptului Simeon este o salutare adresată mântuirii venite prin nașterea Pruncului. Bătrânul vede mântuirea ca o stare de pacificare interioară, de eliberare[39], ca un dar spiritual. Aceeași semnificație de pace înțeleasă ca sinonimă cu mântuirea o găsim la preotul Zaharia („Să îndrepte picioarele noastre pe calea păcii" - Lc. 1,79).

„Că au văzut ochii mei mântuirea Ta" sunt cuvintele bătrânului Simeon care fac aluzie la textul din Is 40, 5 prin care se afirmă că „tot trupul va vedea mântuirea Lui". Acest text va fi reluat de Sf. Luca în relatarea ieșirii la propovăduire a Înaintemergătorului Ioan (Lc.3,6)[40].

„Pe care ai pregătit-o înaintea tuturor popoarelor". Termenul *etoimazo* are sens de pregătire a creației, dar și de proniere a ei, fiind în acest verset folont cu ses soteriologic, de împlinire a mântuirii. Mântuirea se realizează în Hristos, ca împlinitor al credinței și nădejdii oamenilor[41].

„Înaintea tuturor popoarelor" este o aluzie biblică din Is 52, 10, prin înlocuirea „neamurilor" cu popoarelor Sf. Luca precizând universalitatea mântuirii adusă de Domnul Hristos[42]. Evidența universalității mântuirii adusă de Hristos se reflectă în exprimarea Sf. Petru și Pavel din Fapte 15, 14-17 și Fapte 26, 23. Nimeni nu mai este avantajat în relația ei cu Dumnezeu, în favoarea altei comunități de credință. Prin Hristos, propoveduit de Apostolii Săi, dispare distincția de „popor ales", deoarece El

37 P. GRELOT, *La cantique*, p. 487.

38 Pentru o abordare detaliată a se consulta art. *logos* și *rhema* din TDNT, format electonic.

39 Ideea de eliberare, ca sfârșit al unei perioade de privațiuni, este exprimată în Gen 15, 15 prin cuvintele: „Iar tu vei trece la părinții tăi în **pace** și vei fi îngropat la bătrâneți fericite". Echivalentul liturgic, exprimat în limbajul cererii: „Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat**, în pace** și răspuns bun la judecata lui Hristos să cerem" denotă ancorarea limbajului eclesiastic în sintagmele biblice comune celor două Testamente (cf. Pr. Prof. Mircea BASARAB, *Biblia în Liturghie și în viața spirituală ortodoxă*, M.B. an XXIX (1979), nr. 1- 3. p. 31-49, Diac. Prof. Ioan IVAN, *Lecturile biblice în cadrul serviciilor divine*, în M.M.S., an XLVIII (1972), nr.3-4, p. 182-190: Pr. Nicolae DRAGOMIR, *Folosirea Sf. Scripturi în cultul creștin ortodox*, în B.O.R., an XCVIII (1980), nr. 7-8, p. 719-731).

40 Cuvintele proorociei din Is 6, 9, la care se face aluzie în acest imn lucanic, condamnă pe cei ce nu au acestă simțire a divinului, care sunt autosuficienți sau opozanți lui Dumnezeu. R.P. CARROLL, art cit., p. 80 folosește expresia: „Un popor orbit de Dumnezeu nu mai are prooroci", remarcând autosuficiența lui Israel, care pe baza promisiunii avramice se declară ales al lui Dumnezeu și se automulțumește cu starea de „ascultător", fără a se ridica la chemarea de „văzător" a lui Dumnezeu. Incapacitatea de a vedea se poate răsfrânge și asupra harismaticilor, după cum reiese din Is 29, 10 („Că Domnul a turnat peste voi un duh de toropeală. El a închis ochii voștri, profeților, și capetele voastre, văzătorilor, le-a acoperit cu văl"). De altfel, profeția lui Isaia este presărată cu numeroase afirmații ce se referă la fenomenul orbirii spirituale: Is 29, 7: 30, 10, dar și la cel al „luminării". Is 9, 1.

41 J.A. FITZMYER, *Gospel*, vol. I, p. 428.

42 Antiteza propusă de Sf. Luca între *laos* și *etnie* subliniază distincția între Israel – ca popor ales pe considerente religioase de Dumnezeu – și „neamurile" înțelese drept exponente „ale rasei umane, în distincțiile naționale și lingvistice". Astfel, lumina mântuirii revelează neamurile și dă slavă poporului Israel. (Cf. art. *laos* și *etne*, în TDNT, varianta electronică).

este mântuirea tuturor. De aceea, această „mântuire" va fi încercarea prin care mulți din Israel vor cădea. Hristos va fi „pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri" (Lc 2, 34). Cuvântul *anastasis*, care în mod obișnuit înseamnă „înviere", este folosit aici cu sensul de ridicare generală, în contrast cu termenul *ptosis*, care se traduce prin „cădere". Contrastul termenilor exprimă vederea dată de Lumina-Hristos în special ochilor duhovnicești. După rostirea frumoasei cântări biblice, bătrânul Simeon recurge la binecuvântarea pe care o dă părinților și Pruncului adus la Templu, dar nu în calitate de preot, ci ca manifestare[43] a Duhului Sfânt care lucra prin el (Lc 2, 25.26.27). Fecioara Maria, mama Pruncului, întocmai ca cei ce-l așteptau pe Zaharia la ieșirea din Templu (Le 1, 66), păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa (Lc 2, 19.51) Atitudinea Maicii Domnului este precedată de asemănarea din Dan 7. 28 și o prefigurează pe cea a cititorului Apocalipsei Sf. Ioan (Apoc 1, 3, 22, 7-10), înțelegând că ceea ce experiem pe moment nu este decât e parte din întregul unci taine știute de Dumnezeu.

Pruncul, prin misiunea Sa, va fi un semn al contradicțiilor (*antilegomenon*) dintre oameni. Găsim ecouri biblice pentru lupta din interiorul ființei și al oamenilor în Is 8, 14 și 28, 16, concretizate în cuvintele Mântuitorului: „Ce înseamnă, deci, scriptura aceasta: "Piatra pe care n-au luat-o în seamă ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului"? Oricine va cădea pe această piatră va fi sfărâmat, iar pe cine va cadea ea îl va zdrobi" (Lc 20, 17-18). Dacă până aici dreptul Simeon a folosit un limbaj neutru sau la plural, urmează exprimarea la singular, adresată Maicii Domnului[44]. Fecioara Maria este anunțată că prin sufletul ei va trece sabie. Această sabie a fost identificată de comentatorii biblici ca fiind momentul în care Maica Donmdui va vedea pe Fiul Său răstignit, ba chiar ca o interiorizare a suferinței Domnului Hristos, Care a fost străpuns cu sulița în coastă.

Deși Sf. Luca nu prezintă împungerea în coastă cu sulița, dar nici prezența Fecioarei îndurerate la picioarele crucii (cf. In 19, 25-27.34), amintirea acestei profeții confirmă că unul din invoarele Evangheliei a treia este mărturia Maicii Domnului, ca „Maică a durerii[45]. Sabia va separa pe cei aleși din Israel, care vor urma voii divine, recunoscându-L pe Hristos lisus, precum se prezice la lez 14, 17: „Dacă aș aduce în țara aceasta sabie și aș zice: „Sabie străbate țara" și aș începe a pierde acolo pe oameni și animale... prin dreptatea lor ei [Noe, Daniel și Iov] și-ar scăpa numal viața lor". Din modul cum Sf. Luca prezintă suferința Maicii Domnului reiese că eu va fi maica tuturor celor ce vor crede în Iisus Hristos[46]. Alături de dreptul Simeon se afla, la Tenplu, si profetesa Ana, care semnifică „cea grațioasă"[47],

43 *Binecuvântarea trebuie înțeleasă atât ca mărturie a cuvintelor, cât și ca gest sacru (Lc 9, 16, 24, 50-51; Fapte 3, 26), Urmând aluziilor biblice pe care Sf. Luca le utilizează, descoperim asemănări între relatarea binecuvântării date de Eli judecătorul, lui Eleana și Ana (cf. 1 Regi 2, 20) și cea a dreptului Simeon.*

44 R. E. BROWN, *The Presentation of Jesus* (*Luke* 2, 22-40), Worship 51 (1977), p. 8-9.

45 Ph. BOSSUYT, *op. cit*., p. 127.

46 L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 58.

47 Évangile *de Luc*, *trad. et notes* de C. TRESMONTANT, O.E.I.L., Paris, 1987, p. 325.

Amintirea tatălui ei Fanuel[48] = „fața lui Dumnezeu" - trimite cu gândul la lupta de la pârâul Iaboc (Gen 32, 31) unde Iacob - numit de atunci Israel, paronimul lui Fanuel - smulge binecuvântarea lui Dumnezeu. Prin Ana, strămoșii „exprimă" împlinirea așteptării „tuturor celor ce așteptau mântuire în Ierusalim" (Lc 2, 38).

Vârsta înaintată pe care Ana proorocița o avea, trimite la eroina Iudita din Israel (Iudit 16, 13), Amintirea vieţuirii[49] cu bărbatul ei timp de șapte ani, și a văduviei de 84 de ani (adică 12x7 = 84), care precede conduita sa („nu se depărta de templu, slujind noaptea și ziua în post și rugăciuni") (Lc 2, 37) evocă participarea celor douăsprezece seminții ale lui Israel la slăvirea lui Dumnezeu.

Prin proorocița Ana[50], tribul sau seminția Așer, localizat(ă) în vestul Galileii înainte de robia babiloniană, participă, alături de triburile lui Iuda, la așteptarea lui Mesia, Care unifică pe cele despărțite[51]. Se realizează, pe plan literar, o corespondență între începutul activității publice a Domnului Hristos (Mt 4, 15-16)[52] și mărturia proorociței, prin care Mântuitorul aparține – prin mesajul transmis – nu doar fidelilor monoteiști de la Ierusalim, ci întregii omeniri.

Cât despre Ana descrierea ei nu definește o formă de văduvie pe lângă templul iudaic ci un exemplu al văduviei creștine (Fapte 6, 1; 1 Tim 5, 5).

Scopul urmărit de Luca prin amintirea pietății și slujirii ei constante la locul sfânt, ca și Simeon, este de a o prezenta ca martoră a mesianității lui Iisus. Alături de Simeon, profetesa asigură mărturia necesară veridicității în Israel prin „gara a doi sau trei martori" (Deut 19, 15)[53], iar prezența bărbatului și femeii la un loc confirmă că mântuirea este oferită tuturor, indiferent de gen, pentru slujiri diferite.

Ascultarea Mântuitorului față de părinţi

Între momentul prezentării Pruncului înaintea Domnului, la Templu și episodul privind călătoria lui Iisus la Ierusalim (Lc 2,40-51), se găsește un rezumat de credință, prin care Sf. Luca obișnuiește să introducă noi secvențe în descoperirea vieții Mântuitorului. Totodată, acest rezumat vine să acopere o perioadă asupra căreia autorul evangheliei a treia nu are suficiente informații, sau – mai corect spus – are informații adiacente, care nu sunt necesare unui cititor din lumea păgână, pentru edificarea în credință. De aceea, cei ce au considerat că Sf. Luca nu a primit toate informațiile de la martorii oculari ai Domnului – și, zic

48 Fanuel apare ca nume de persoană în genealogia de la I Cron 4, 4. Prin acest amănunt Sf. Luca valorifică genealogiile iudaice oficiale, fără a omite și informațiile istorice păstrate în genealogia privată pe care o foloseste la Lc 3, 23-38.

49 Roger STRONSTAD, *The Prophethood of All Believers. A Study in Luke's Charismatic Theology, Journal of Pentecostal Studies Supplement* 16, Sheffield Academic Press, 1999, p. 76-77.

50 Sunt identificate și alte femei remarcabile din Vechiul Testament, cu numele Ana, cum ar fi mama lui Samuel (1 Regi 1-2) și femeia lui Tobit (Tob 1, 20; 2, 1; 11, 9), Fenomenul profetic nu se manifesta doar asupra bărbaților, Mariam (Ex 15, 20), Debora (Jud 4, 4), Hulda (IV Regi 22, 14) și soția lui Isaia (Is 8, 3) fiind exemple ale femeilor pioase, supuse trimiterii divine speciale. (P. SEMEN, *Așteptând mântuirea,* Ed. Trinitas, 1999, p. 163-166); (F. Bovon, *L'Évangile,* p. 146, notele 69 și 72).

51 Nelson P. ESTRADA, *Praise for Promises Fullfiled. A Study on the Significance of the Anna the Prophetess Pericope,* www.apts.edu/ajps/99-1/99-1-n-estrada.htm.

52 *W. CARTER, Evoking Isaiah: Matthean Soteriology and an Intertextual Reading of Isaiah 7-9 and Matthew* 1:23 and 4:15-16, JBL 119/3 (2000), p. 503-520.

53 LH. MARSHALL, *Commentary on Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, 1965, p. 688.

ei, implicit de la Maica Domnului – contestă obiectivitatea istorică a evanghelistului, care nu amintește de cruzimea lui Irod cel Mare, care „căuta să ia sufletul Pruncului" (Mt 2.20), de fuga în Egipt și de revenirea în Galileea, pe vremea domniei lui Arhelau în Iudeea. Totodată, faptul că Sf. Luca nu amintește direcția unde s-au îndreptat Iosif, Maria și Pruncul după momentul prezentării la Templu, nu poate constitui o piedică insurmontabilă pentru edificarea credinței, deoarece aghiograful insistă mai ales asupra simbiozei trup-duh în creșterea Pruncului, față de prezentarea primejdiilor amintite în Evanghelia după Matei.

Încheierea periplului din Iudeea, declanșat de recensământul lui Quirinius în cetatea Betleem, are loc în Nazaret, cetatea de rezidență a lui Iisus (Lc 2,39). Și Sf. Matei amintește același oraș de rezidență, aparent un domiciliu forțat acceptat după întoarcerea din Egipt (Mt. 2,22-23).

Iisus la 12 ani

Din textul Evangheliei a treia ar reieși că Familia Sfântă s-ar fi înapoiat la Nazaret îndată după înfățișarea pruncului lisus la templu, ceea ce nu este verosimil. Abia după moartea lui Irod Idumeul și instalarea fiului său Arhelau ca etnarh al Iudeei, Idumeei și Samariei, așadar în primăvara anului 4 î.Hr. - Sfânta Familie a putut ajunge la Nazaret (cf. Matei 2, 2 urm);[54] aici, primii 30 de ani de viață omenească ai Mântuitorului se scurg în liniștea anonimatului, în ascultare și în muncă manuală. Următorul moment, de mare importanță, îl are în prim plan pe Mântuitorul Hristos, copil în vârstă de 12 ani, vizitând Ierusalimul în calitate de pelerin și întreținându-se la nivel superior, în templu, cu o seamă de învățători ai vremii. Pietatea părinților lui Iisus este sublinată prin expresia „părinții Lui, în fiecare an, se duceau la sărbătoarea Paștilor, la Ierusalim" (Lc 2, 41).

Ca orice bărbat israelit trecut de vârsta de 30 de ani, dreptul Iosif era îndatorat prin Legea mozaică să meargă în fiecare an, de Paștile iudeilor, la Ierusalim. Distanța între Nazaret și lerusalim (aproximativ 120 km) putea fi parcursă de convoiul pelerinajului în trei-patru zile, după o primă etapă mai lungă. Pelerinii plecați din Galileea erau nevoiți să treacă și prin Samaria (probabil un popas făcându-se la Sichem), spre cetatea lui David. Preasfânta Fecioară Maria nu erau supusă acestei obligații legaliste. Ea l-a însoțit totuși, din motive de evlavie personală și desigur ca să poată duce dumnezeiescul prunc în curțile casei Domnului Iahve de pe slăvitul Sion. Aceasta, cu atât mai vârtos cu cât era mai conștientă decât oricine altcineva de originea divină a lui Iisus. Ni se confirmă că Pruncul a crescut și s-a dezvoltat armonios atât din punct de vedere fizic cât și psihic (prin termenii „creștea umplându-se de înțelepciune" și „harul lui Dumnezeu era asupra Lui"), fără a se sugera că depășea înțelepciunea și statura copiilor de vârsta Sa, cum obișnuiau scriitorii de basme si mituri să sugereze superioritatea vreunui erou Săvârșind toate cele prescrise de Legea lui Moise - ceea ce înseamnă că au zabovit în Ierusalim până după trecerea celor șapte zile ale Azimilor - Familia Sfântă

54 Pr. prof. dr. Grigorie Marcu, *op. cit.,* P. 39-41.

a purces spre casă[55].

Iisus rămăsese la Ierusalim fără ca Preasfânta Sa Maică și dreptul Iosif să prindă de veste. Lipsa Acestuia a fost observată abia după ce pelerinii galileeni au străbătut întâia etapă a drumului lor anevoios - cel mult 7-8 ore de mers la primul popas; L-au aflat pe Iisus în templu, dar nu la picioarele înțelepților care se întreținea asupra învățăturilor de Lege, ci în mijlocul lor. Îi asculta atent și îi întreba cuviincios, umilindu-i cu înțelepciunea Lui precoce[56]. Copilul Iisus se află „în mijlocul"[57] învățaților, nu „la picioarele" lor[58], prin această precizare Evanghelistul dorind să evidențieze calitatea Domnului de interlocutor ca aceeași știință și pregătire ca și a celor din perimetrul cercului de învățați[59]. Verbele „ascultând" întrebând confirmă existența unui dialog constructiv, aghiograful folosindu-le pentru a confirma sensul expresiei „umplându-se de înțelepciune" (Lc 2, 40), dar și pentru a evidenția preocuparea de a interpreta Tora – acum sinergic, cu cărturarii, iar mai târziu antagonic - în literă și duh.

Prezența învățaților la Sărbătoarea Paștilor avea scop didactic, deși discuția cu Iisus nu indică subiectul abordat de grupările religioase din vremea Sa. Templul din Ierusalim, pe lângă sensul de loc al jertfei zilnice aduse lui Dumnezeu, a devenit în timp locul unde iudeii își rosteau rugăciunile (III Regi 8, 28 ș.u; Lc 1, 10), dar și locul unde se desfășura educația tinerilor și a poporului (Lc 2, 49: Fapte 5, 21.25.28). Rolul întreit pe care Templul îl avea pentru toți iudeii va fi preluat de sinagogă, cultul de aici fiind axat pe citirea și interpretarea Torei, alături de rugăciunea comunitară (Lc 4, 16-30: Fapte 13, 14-16).

Intervenția Mariei, mama lui Iisus, trădează deopotrivă amărăciunea[60] pierderii Fiului cât și emoția regăsiri Lui. Cuvintele: „Fiule, de ce ne-ai făcut nouă așa? Iată tatăl Tău și eu Te-am căutat îngrijorați" (Lc 2, 48).

La întrebarea Preasfântei Lui Mame - care i-a arătat cu câtă îngrijorare fusese căutat peste tot - Iisus răspunse: „De ce era să Mă

---

55 Lucian Făgărășanul, Episcop-vicar al arhiescopiei ortodoxe Române pentru Europa Centrală și Occidentală, *Botezul Domnului și semnificațiile lui, în MA,* anul X, Sibiu, 1982, p. 303. Dacă în ziua de 14 Nisan a fost consumat după datină mielul pascal, în 15 Nisan a fost prăznuită ziua cea mare a Paștilor evreiești și în 16 Nisan au fost aduse ofrandele de pârgă ale secerișului, atunci urmează că data plecării spre Nazaret a fost ziua de 17 Nisan

56 Pr. dr. Alexandru Moisiu, *op. cit.*, p. 402.

57 Expresia „en meso" este folosită de Sf. Luca în Evanghelia sa de 7 ori. În acest verset, „în mijlocul" se referă la învățați (Lc 2, 46), la sămânța dintre spini (Lc 8, 7), la apostolii înconjurați de „lupi" (Lc 10, 3), la Ierusalim unde nu trebuie să se întoarcă din cauza primejdiei (Lc 21, 21), la Sine, când slujește la Cină (Lc 22, 27), la Petru când înfrigurat se încălzea la foc (Lc 22, 55) și la pacea dată de Cel înviat apostolilor (Lc 24, 36). Nu întâmplător, H. Conzelmann intitulează comentariul său la scrierile lucane *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas* (1954), considerându-le miezul Scripturii, prin Iisus împlinitorul ei, Iisus devine Mediatorul între timpul Vechiului Testament, cel al Noului Testament și cel al Bisericii.

58 Expresia „la picioarele" unui rabin (învățat) era echivalentă cu „a fi ucenic", „a urma" metodele de exegeză ale unui erudit (în cercetarea Legii și a obiceiurilor iudaice în cazul nostru). Astfel, despre Saul (viitorul apostol Pavel) aflăm că: „eu sunt bărbat iudeu... învățând la picioarele (*para tous podas Gamaliel pepaideumas*) lui Gamaliel în chip amănunțit Legea părintească..." (Fapte 22, 3).

59 La evangheliștii sinoptici „a sta în mijloc" are sensul de a fi în centrul discuției sau a unei controverse, ochii celor de pe margine fiind focalizați asupra comportamentului izvorât din gândirea personajului central. Astfel, Lc 4, 35, 5, 19, 6, 8; Fapte 1, 15; 2, 22, 4, 7, 17, 22; 19, 39, 27, 21 amintesc de felul cum Hristos și Apostolii vestesc cu putere cuvântul lui Dumnezeu, iar bolnavii sunt eliberați de infirmitățile lor în lucrare publică, netăinuită.

60 Termenul *odynaomai* redă atât suferința fizică cât și pe cea psihică (a se vedea Lc 16, 24-25; Fapte 20.38). Alături de *ekplesomai*, care exprimă un răspuns al emoției și uimirii (cf. Lc 4, 32, 9, 43; Fapte 13, 12), trăirile contradictorii trimit la profeția despre „sabia" care va trece prin sufletul Mariei (Lc 2, 35).

căutați? Au nu știați că întru cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?" (v. 49). Răspunsul Mântuitorului arată că El a procedat și de astă dată ca un fiu model, ascultător, respectuos și supus, așa cum l-au știut toți până atunci. Fără să blameze îngrijorarea cu care l-au căutat, i-a făcut să înțeleagă pe cei doi ocrotitori vremelnici ai săi că de vreme ce nu era cu ei, nu putea fi altundeva decât în casa Tatălui Său[61].

Răspunsul lui Iisus nu este o formă de răzvrătire, chiar dacă pare a avea o oarecare severitate, ci confirmarea filiației divine, în public, ca fiind superioară celei legale, temporale[62].

Tensiunea dramatică este antagonismul dintre voința părinților (care ține de Legea veche) și voința lui Iisus (ca formă a descoperirii Legii noi), dintre obicei[63] (*ethos*) – ca formă a credincioșiei față de Lege – și „saltul" către o nouă etapă a cunoașterii divine. Prin cuvintele lui Iisus sunt afirmate, într-o modalitate clară, vestirile îngerului din Lc 1.35 (că „Fiul Celui Preaînalt se va chema") și Lc 2, 11 („că vi s-a născut azi Mântuitor, care este Hristos Domnul"), iar Maria care se mira de conținutul mesajelor (Lc 2, 18.33) „păstra toate"[64] cuvintele în inima[65] ei (Lc 2, 19.51). Filiația divină este grea înțeleasă, doar de Mama Sa, care vede cum Pruncul (Lc 2, 16), devenit Copilaș Lc 2, 40) și apoi Copil (Lc 2, 43) în ritmul normal de creștere al unui copil, simte atracția spre „cele ale Tatălui", exprimându-se ca Învățător atunci când face distincția între tatăl legal și Tatăl ființial.

61 Pr. prof. dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii,* traducere de loana Tămâian, Ed. *Patmos*, Cluj-Napoca, 2003, p. 219.

62 „Azi comentatorii... tind să susțină că „sabia" se referă mai degrabă la separarea din familia după trup a Mariei între identitatea de atunci a lui lisus și semnificația lucrării Lui" (Pr.Prof.Dr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii,* trad. loana Tamaian, Ed. *Patmos*, Cluj Napoca, 2003, p. 219). Posibila „ruptură" între lisus și rudele Sale este sugerată și de Mc 6, 3; In 7, 5). Interesantă este folosirea conceptului de „obicei" strâns legată de noțiunea de Lege unică în Noul Testament doar la Sfântul Luca. Substantivul „ethos" este folosit în sens de obicei după cum reiese la Luca 2. 27; 22, 39, 4, 16, Fapte 17, 2, 25, 16, și cu opt trimiteri privind obiceiurile iudaice (Luca 1, 9, 2, 42, Fapte 6, 14, 15, 1; 16, 21, 21, 21, 26, 3, 28, 17). De trei ori cuvântul „obicei" este amintit cu sens de învățătură rabinică mai mult decât învățătura Vechiului Testament (obiceiul preoților - Luca 1, 9; circumcizia - Fapte 15. 1; Paștile-Luca 2, 42).

63 Interesantă este folosirea conceptului de „obicei" strâns legată de noțiunea de Lege unică în Noul Testament doar la Sfântul Luca. Substantivul „ethos" este folosit în sens de obicei după cum reiese la Luca 2. 27; 22, 39, 4, 16, Fapte 17, 2, 25, 16, și cu opt trimiteri privind obiceiurile iudaice (Luca 1, 9, 2, 42, Fapte 6, 14, 15, 1; 16, 21, 21, 21, 26, 3, 28, 17). De trei ori cuvântul „obicei" este amintit cu sens de învățătură rabinică mai mult decât învățătura Vechiului Testament (obiceiul preoților - Luca 1, 9; circumcizia - Fapte 15. 1; Paștile-Luca 2, 42). Verbele *synterein și diaterein*, folosite în cele două versete amintite, au același sens de „a păstra" (cf. T.L. Jolinson, *The Gospel*, p. 60).

64 Verbele *synterein și diaterein*, folosite în cele două versete amintite, au același sens de „a păstra" (cf. T.L. Jolinson, *The Gospel*, p. 60). Maica Domnului păstra cu pietate cuvintele despre Fiul Său, în inimă, încercând să le înțeleagă prin acceptarea smerită a condiției de „roabă". Ucenicii, însă, adoptând trufia minții pentru a înțelege taina morții Invățătorului Hristos, sunt mustrați de Cel Înviat prin cuvintele „zabavnici cu inima" (Lc 24, 25), în care „nu ardea... inima" lor (Lc 24, 32), pentru că „se ridică... gânduri în inima voastră". De aceea, ceea ce este păstrat cu fidelitate, trebuie revelat în smerenie, pentru mărturie și întărire în credință.

65 Maica Domnului păstra cu pietate cuvintele despre Fiul Său, în inimă, încercând să le înțeleagă prin acceptarea smerită a condiției de „roabă". Ucenicii, însă, adoptând trufia minții pentru a înțelege taina morții Invățătorului Hristos, sunt mustrați de Cel Înviat prin cuvintele „zabavnici cu inima" (Lc 24, 25), în care „nu ardea... inima" lor (Lc 24, 32), pentru că „se ridică... gânduri în inima voastră". De aceea, ceea ce este păstrat cu fidelitate, trebuie revelat în smerenie, pentru mărturie și întărire în credință. Sf. Luca nu amintește de „casa Tatălui Meu" (In 2, 16) atunci când alungă vânzătorii din Templu, ci folosește expresia „Și va fi casa Mea casă de rugăciune" (Lc 19, 46). De aceea este primejdioasă confuzia potrivit căreia „cele ale Tatălui Meu" se referă la casa-templu. Templul amintește de spațiu, pe când „cele ale Tatălui Meu" poate însemna și „în învățătura" Părintelui Său, deoarece lisus este întrerupt de remarca mamei Sale în momentul în care discuta cu cărturarii cele despre Dumnezeu. Astfel, Sf. Luca legitimează activitatea învățătorească a Mântuitorului, pe care o va sublinia la Lc 19, 47: 20, 1, 21, 37, 22, 53, dar face și conexiunea cu următoarea întâlnire cu Ierusalimul, pe care-l va recunoaște și-l va deplânge pentru insensibilitatea ăâpeteniilor și cărturarilor. (T.L. JOHNSON, *The Gospel*, p. 61).

„Cele ale Tatălui Meu" nu se referă la templu (în sens de casă a numelui lui Iahve[66]) ci la lucrările divine împlinite în activitatea ulterioară de Iisus Hristos. Există o corespondență între Lc 2, 49 și In 8, 29, 9, 4; 14, 31, ca înțelegere a lucrării Fiului în cele ale Tatălui. „Trebuie" din Lc 2, 49 arată hotărârea responsabilă a Fiului de a împlini lucrarea Robului profețită de Isaia la capitolele 40-55, prin care se manifestă libertatea Mântuitorului ca Învățător suprem și Mare Preot.

Luca nu ne vorbește de supunerea lui Iisus ca formă de reprimare a unei posibile emancipări din partea unui copil, ci prin cuvintele sale rezumă retragerea smerită a Copilului către Nazaret, în ordinea impusă de Lege si viața familiară. Părinții „n-au înțeles cuvântul pe care l-a spus lor" (Lc 2, 49). Prin această formulă, Sf. Luca pregătește tema despre neînțelegerea față de El, echivalentă uneori cu ignoranea Sa (a se vedea folosirea Psalmului 117, 22 în Lc 20, 17-18 și Fapte 4, 11), mai ales din partea comaționalilor Săi.

Fără a urmări o biografie completă a lui lisus Hristos din Nazaret, Sf. Luca punctează acest eveniment în favoarea unei vieți normale a Cuvântului Întrupat. „Înțelepciunea" pe care Iisus o acumula odată cu înaintarea în vârstă nu implică posibile studii iudaice sau esoterice, cum au încercat unii să afirme despre „perioada albă a existenței Domnului", ci o stăruință față de cunoașterea duhovnicească a lui Dumnezea și a oamenilor[67].

Cele trei elemente (înțelepciunea, vârsta [*elikia* are deopotrivă sens de „vârstă" și „statură"] și harul) închid ciclul numit „Evanghelia copilăriei", dar nu rup cele două capitole de restul serverilor lucanice. Prelungirea înțelepciunii va fi exprimată la Lc 7, 35 Lc 11,49 (ca izvorâte din Scriptură), dimensiunea corporală și a anilor va fi amintită în relația cu Zaheu (Lc 19, 3) și în textul despre grijile lumii (Lc 12, 25), iar harul va fi elementul sacru care va dezvolta comunitatea creștină, prin însoțirea misionarilor de „harul Domnului", în cartea „Faptele Apostolilor" (Fapte 13, 43, 14, 26, 15, 40).

Bar Mitzwah

Când un băiat împlinea 12 ani, conform prescripțiilor din Ketubot 50 si Ioma 82a, el trebuia să înceapă a posti. Eru această vârstă semnul că un copil ajunge la maturitatea morală, fiind conștient de faptele sale[68].

66 Sf. Luca nu amintește de „casa Tatălui Meu" (In 2, 16) atunci când alungă vânzătorii din Templu, ci folosește expresia „Și va fi casa Mea casă de rugăciune" (Lc 19, 46). De aceea este primejdioasă confuzia potrivit căreia „cele ale Tatălui Meu" se referă la casa-templu. Templul amintește de spațiu, pe când „cele ale Tatălui Meu" poate însemna și „în învățătura" Părintelui Său, deoarece lisus este întrerupt de remarca mamei Sale în momentul în care discuta cu cărturarii cele despre Dumnezeu. Astfel, Sf. Luca legitimează activitatea învățătorească a Mântuitorului, pe care o va sublinia la Lc 19, 47: 20, 1, 21, 37, 22, 53, dar face și conexiunea cu următoarea întâlnire cu lerusalimul, pe care-l va recunoaște și-l va deplânge pentru insensibilitatea ăâpeteniilor și cărturarilor. (T.L. JOHNSON, *The Gospel*, p. 61). Pr.Prof. Dr. V. MIHOC, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 256.

67 Pr.Prof.Dr. V. MIHOC, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 256.

68 P. M.J. LAGRANGE, Évangile *selon Saint Luc*, Paris, Ed. *Gabalda et Cie*, 1941, p. 94; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, Liturgical Press, Minnesota, 1991, p. 58-59. F. Bovon afirmă că lisus nu a participat la ceremonia de bar mitswah (prin care un băiat devenea „fiu al Legii" și accepta să fie instruit pentru înțelegerea preceptelor ei), deoarece sărbătoarea nu era în vigoare în acea vreme, ci apare mult mai târziu. lisus este, în baza poruncii din Mișna, Chagigah, 1, 1, considerat un simplu pelerin (F. BOVON, Z *L'Evangile*, p. 153).

Probabil, pentru Iisus era prima vizită la Ierusalim, măreția edificiilor și erudiția cărturarilor de aici întipărindu-i-se în adâncul sufletului. După tradiția evreiească, posterioară secolului I după Hristos, un baiat este considerat „bar mitzvah" în momentul când împlinește 13 ani și primește statutul de adult. O fată evreică devine „bat mitzvah" când împlinește 12 ani. În aceste momente deosebite ei devin evrei adulți în toată puterea cuvântului și li se oferă confirmarea că s-au dezvoltat spiritual și moral. Când băieții și fetele devin bar și bat mitzvah, ei ating un nou stadiu de dezvoltare în viața lor și încep să se întrebe ce fel de oameni vor să devină. Acesta este momentul când conștiința morală și sensibilitatea se dezvoltă pe deplin, permițându-le să-și asume responsabilitatea completă pentru acțiumle lor. În conformitate cu tradiția iudaică, acesta este momentul când sunt considerați apți să-și canalizeze înclinația de a face bine si să-și depășească tendințele naturale de a pune nevoile lor înaintea celor ale altora, devenind capabili să ia decizii conștiente și raționale.

Termenul bar mitzvah înseamnă literal „fiul unei porunci", și bat mitzvah înseamnă „fiica unei porunci". Aceasta face aluzie la doua lucruri:

1. Un băiat bar mitzvah se străduiește să se apropie mai mult de Dumnezeu ca un fiu de părintele lui. Principalul mod de a face aceasta este de a respecta poruncile sau mitzvot-urile pe care Dumnezeu le-a dat în Tora. Într-adevăr, poate el mai important eveniment al acestei zile este faptul că din acel moment tânăra persoană devine complet responsabilă de respectarea legilor Torei.

2. Deși nu este obligatoriu, bar și bat mitzvah-urile sunt de obicei sărbătorite cu o masă festivă, cu familia și prietenii băiatului bar mitzvah sau a fetei bat mitzvah, adunați pentru a celebra intrarea lor în maturitate. Masa este adesea însoțită de discursuri din partea prietenilor sau a rudelor care îi încurajează pe bar sau bat mitzvah să-și preia rolul de evreu adult cu bucurie și să se străduiască să adauge spiritualitate vieții lor. În plus, în Sabbatul cate urmează după cea de-a treisprezecea aniversare a băiatului bar mitzvah, acesta este chemat la Tora în timpul slujbei de dimineață de la sinagogă pentru a recita binecuvântarea lecturii biblice. Mulți băieți citesc de asemenea și pasajul săptămânal din Tora, pe care l-au studiat dinainte cu un cantor sau cu un învățat priceput în citirea Torei.

Sf. Ev. Luca în „Evanghelia copilăriei" evocă elemente istorice din viața întemeietorului Creștinismului, cu un scop teologic și catehetic. Scopul teologic este de a confirma umanitatea lui Iisus Hristos, care nu dezvoltă într-o manieră extraordinară, atipic oamenilor, ci reprezintă unirea Divinității cu umanitatea în sânul Maicii Domnului. Astfel, Iisus este copil, cu nevoia ocrotirii părinților legali, care îi ascultă și le urmează exemplul (Lc 2 – pelerinajul la Ierusalim), dar în același timp face diticție între paternitatea ființială divină și cea legală, umană. Tora in timpul slujbei de dimineață de la sinagogă pentru a recita binecuvantarea lecturii biblice. Mulți băieți citesc de asemenea și pasajal săptămânal din Tora, pe care l-au studiat dinainte cu un cantor sau cu un învățat priceput în citirea Torei



Concluzii intermediare

Sf. Ev. Luca în "Evanghelia copilăriei" evocă elemente istorice din viața întemeietorului Creștinismului, cu un scop teologic și catehetic.Scopul teologic este de a confirma umnitatea lui lius Hristos, care nu s dezoltă într-o manieră extraordinară, atipic oamenilor, ci reprezintă unirea Divinității cu umanitatea în sânul Maicii Domnului. Astfel, lisus este copil, cu nevoia ocrotirii părinților legali, care îi ascultă și le urmează exemplul (Le 2- pelerinajul la Ierusalim), dar în același timp face dsticție între paternitea ființială divină și cea legală, umană.

Din perspectiva catehetică, textul Evangheliei copilăriei reprezintă paradigma e care creștinul, indiferent de vârsta biologică, trebuie să o asume și aplice în dezvoltarea sa duhovnicească. Orice parcurs duhohvniceasc implică inițierea în tainele spirituale, mai ales din perspectiva volitiv-afectivă. În acest sens expresia „păstra în inima ei" din Luca 1-2 are semnificația unei interiorități afective a Maicii Domnului care gradual și intens va lucra asupra Pruncului. Astfel, creștinul care din „inițiat" devine „prunc" și apoi „matur" duhovnicește, va înțelege transformarea vieții sale mai ales în plan volitiv-afectiv, transformare superioară calitativ celei cognoscibile prin rațiune, care este una intermediară. În acest sens Evanghelistul Luca oferă răspunsul teologic pe care Apostolul neamurilor - Sf Pavel - l-a enuntat în Epistola întâi către Corinteni, 3,1-2. Acolo, rezolvând problema disensiunilor dintre fracțiunile creștine, se vorbește despre copii care sunt hrăniți cu laptele cunoașterii raționale, până la ajungerea stării de maturitate duhovnicească, pentru a fi hrăniți cu „carne". Filosofii noștri de toate vârstele au avut bunăvoința să le exprime oamenilor adevărul așa cum este prezentat în Scriptură cu condiția că lor le este permis să explice în ce termeni filosofici. Adevărata natură a distincției este de a fi învățat o parte din semnificația personalității și o parte din pasajele paralele. Semnificația formelor personalității conduce spre concluzia că diferența este mai degrabă din modul de predare decât din lucrurile învățate. „Hristos este ca laptele pentru copii și carne bună pentru adulți." Orice doctrină care poate fi învățată de teologi, poate fi predată și copiilor. Învățăm un copil că Dumnezeu este Duh, în orice este prezent și în toate lucrurile cunoscute, iar el înțelege. Îi spunem că Hristos este Dumnezeu și om în două naturi diferite și o persoană pentru totdeauna. Aceasta pentru un copil este ca laptele, dar reprezintă hrană pentru îngeri. Adevărul exprimat astfel poate fi extins la infinit și poate furniza hrană pentru înalte capete luminate pentru eternitate. Diferența dintre lapte și hrană solidă, potrivit acestei opinii este însăși diferența dintre lucruri mai mult sau mai puțin învățate. Această opinie este confirmată de acele pericope la care se face aceeași distincție. Astfel, în Evrei 5,11-14, apostolul vorbește cititorilor săi ca având mai curând nevoie de lapte și nu de hrană tare. Referința face aici distincția dintre învățătura simplă a preoției lui Hristos și doctrina extinsă a slujirii lui Dumnezeu. Adevărul incontestabil este că acolo nu sunt două seturi de doctrine, o credință superioară și una inferioară, una pentru învățați și una pentru neînvățați; nu este nicio parte a Evangheliei care ar putea fi ascunsă oamenilor. Tot ceea ce a revelat Dumnezeu este pentru a fi învățat de toată lumea rapid, pe măsura capacității fiecăruia de a primi învățătura.


ΜΡ
ΘΥ
ΙϹ ΧϹ

10. Utilizarea LearningApps în predarea disciplinei Religie

Prof. Marius-Dorin ONU
Colegiul Național Pedagogic
„Gheorghe Asachi" Piatra-Neamț

Jocul didactic are o valoare deosebită în dezvoltarea capacității de înțelegere și în formarea personalității elevilor. Unul din instrumentele WEB 2.0 cu ajutorul căruia putem să intervenim asupra procesului instructiv-educativ este LearningApps.org.

Ce este LearningApps.org? Este un proiect de cercetare și de dezvoltare al Școlii Superioare Pedagogice PH Bern, în colaborare cu Universitatea din Mainz (Prof. Dr. Franz Rothlauf) și cu Școala superioară Zittau/Görlitz (Prof.Dr. Christian Wagenhaft). Vizitând site-ul LearningApps.org aflăm că LearningApps este o aplicație Web 2.0 concepută pentru a sprijini procesul de instruire prin metode interactive. Exercițiile (denumite Apps) existente pot fi integrate direct în conținuturile de învățare corespunzătoare sau ajustate după necesitate, dar pot fi și elaborate online de utilizatori. Aplicația LearningApps are scopul de a aduna exerciții care pot fi reutilizate și de a le pune la dispoziția utilizatorilor. Aceste exerciții nu conțin un scenariu concret de învățare, ci se axează exclusiv pe partea interactivă.

Aplicația dispune de o variantă a site-ului în limba română, iar categoriile încorporează majoritatea disciplinelor de studiu. Tipurile de exerciții care pot fi alcătuite sunt diverse pornind de la: *Cuvinte încrucișate; Jocul Milionarii; Marchează în text; Quiz cu alegere; Completează tabel; Quiz cu introducere; Grilă ordonare; Joc-Perechi (Perechi imagini); Joc-Perechi(Text/Imagine); Ordonare cu hartă; Ordonare grupe; Ordonare pe imagini; Ordonează perechi; Puzzle – Grupe; Tabel ordonare; Rebus; Spânzurătoarea; Text spații goale; Completează tabel; Quiz cu introducere; Audio/Video cu inserări; Avizier; Caiet; Calendar; Chat; Mindmap; Scrieți împreună.*

Exercițiile (Apps) se pot alcătui relativ simplu, urmând instrucțiunile de pe site. Există numeroase modele care facilitează crearea acestora într-un timp relativ scurt.

LearningApps este un ajutor pentru profesori și pentru elevi. Profesorul are posibilitatea să structureze materialul pe care dorește să-l predea în cel mai bun mod sau să se folosească de exercițiile oferite de colegi. Pentru elevi, LearningApps oferă moduri interactive și atrăgătoare de însușire a noilor informații sau de verificare a cunoștințelor dobândite. Prin intermediul LearningApps elevul va învăța mult mai ușor prin descoperire și mai ales prin

interactivitate. Spre deosebire de un profesor care trebuie sa explice un subiect unui număr mare de elevi, neputând acorda atenție fiecărui elev în parte, aplicația permite individualizarea procesului didactic acordând fiecărui elev toată atenția sa.

Lecții interactive realizate la disciplina religie, clasa a X-a:

„Religii orientale" – exercițiu ordonare pe grupe;
https://learningapps.org/watch?v=p41ssrie222

„Buddhismul" – quiz cu alegere multiplă:
https://learningapps.org/watch?v=p3nbv1ym322



11. Sfantul Apostol Pavel - campion al lui Hristos

Constantin Cătălin DIMIAN
Parohia Rovine Dolj,
"Sf. Ierarh Nicolae" - Craiova

După cum toți creștinii știu ,Sfântul Apostol Pavel a avut cel mai important rol în răspândirea creștinismului. El a dsfasurat cea mai bogată și rodnică activitate misionară între neamuri. Și nu greșim dacă spunem că este cel mai mare misionar al tuturor timpurilor,având în vedere atât rezultatele activității sale cât și aria în care și a desfășurat activitatea. Activitatea să o cunoaștem din cele expuse în Sfânta Scriptură, în cartea Faptele Sfinților Apostoli, care în mare parte vorbește despre chemarea, în chip minunat, a lui Saul din Tars la apostolat, călătoriile sale misionare, întemnițarea lui și toate cele făcute de apostol pentru propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu.

Devenit în urmă botezului creștin-Pavel, cel supranumit Apostolul Neamurilor, și a dedicat apoi întrega să viață și putere de muncă propovăduirii Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos, pe Care, până la momentul minunii din drumul Damascului, Îl prigonise.

Sfântul Apostol Pavel știa oricând și oriunde se află ce trebuie să facă pentru a câștigă pe cât mai mulți pentru Hristos. De aceea metodele sale, sfaturile sale și mai ales stăruință să în misiune au rămas un model de urmat pentru toți slujitorii Sfintelor Altare în chemarea lor de a conduce pe cei încredințați spre mântuire.

"Evanghelia să" o aflăm din cele paisprezece epistole ce ne au rămas de la el,pe care le a trimis creștinilor din diverse localități în care intemeiase comunități și nu a rămas mai mult timp datorită zelului sau misionar și dragostei de a aduce și pe alții la Hristos. Cuvintele Apostolului Pavel sunt precum aurul, pentru că au valoare în orice loc și timp, fiind cuvintele date lui de Mântuitorul Iisus Hristos, Cel care L-a făcut pe el "vas ales", umplandu-l de Duhul Sfânt - Faptele Sfinților Apostoli IX- 15,17

Din sfaturile date de "Apostolul Neamurilor" păstoriților săi, un rol important îl au cele adresate direct celor chemați ei înșiși să conducă pe credincioși la mântuire. Aceste sfaturi le întâlnim mai cu seama în cele trei epistole numite pastorale - I Timotei, II Timotei și Tit, din care îl putem vedea pe Apostolul Pavel, cel pe care nimeni nu l-a putut depăși în propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu

- decât Cel pe care el îl mărturisea, Dumnezeu-Omul Iisus Hristos, că misionar și pastor de suflete.

Citind epistolele Sfântului Apostol Pavel, întâlnim aproape în fiecare din ele o parte în care autorul,după ce a expus ceva din "evanghelia sa", se adresează destinatarior cu sfaturi cum să se poarte în viață, despre relațiile ce trebuie să existe între ei, uneori mustra, alteori laudă sau îndeamnă. Alteori le face destăinuiri, fie spre a și apară apostolia de calomniatori, fie spre a le pune în față un exemplu. Nu întâlnim nicăieri trufia! El se laudă în Domnul, întru slăbiciunile sale și întru puterea lui Hristos - II Corinteni XII, 9.

Din paginile scrierilor sale îl simțim pe Sfântul Pavel îngrijind mugurii noii vieți creștine de pretutindeni, gata să i apere, să-i încălzească, să-i lumineze. Cu sufletul sau uriaș parcă vrea să cuprindă toată împărăția romană „absent fiind cu trupul, dar prezent cu duhul" pretutindeni pentru toți suferind durerile acelei „nașteri din nou" de care vorbește cu atâta înflăcărare.

De unde oare această putere extraordinară a omului chinuit de atâtea slăbiciuni trupești, care totuși a sădit pretutindeni crucea, în locul deșerților vulturi imperiali păgâni, spre a crește cea dintâi, spre a nu pieri niciodată? De unde dacă nu din acest dar de a fi cu duhul acolo unde nu putea fi cu trupul, de a ști să așeze în suflete sămânța astfel încât acestea să o facă să încolțească și să crească? Iar această creștere trebuie ea însăși vegheată, hrănită și udată cu ploaia grijii sale sufletești.

Apostolul furtunos și gânditorul profund în mintea căruia, sub ascuțimea Duhului, se zămisleau gânduri menite a trăi și a rodi o veșnicie, se transformă în păstor. Plugarul și semanatorul stau cu ochii la firele proaspete și încă plăpânde ale noii vieți. O mare parte din izbândă geniului sau teologic se datorează geniului sau pastoral. Și din toate aceste griji și nesfârșite vegheri se încheagă, epistolă de epistolă, figura „pastorului" în față fiilor săi duhovnicești, modelul pentru totdeauna al tuturor păstorilor de suflete.

Din epistole sale Apostolul neamurilor ni se înfățișază că misionar și teolog creștin, că întemeietor de biserici, iar în Epistolele pastorale el ne apare nu numai că organizator al vieții creștine, ci că purtătorul de grijă față de viitorul Bisericilor cărora le pusese început prin lucrarea să misionară. În aceste epistole vedem altă latura a slujirii apostolice a Sfântului Apostol Pavel, aceea de a se îngriji că, în perspectiva inevitabilei sale dispariții, să încredințeze definitive Bisericile locale ierarhiei hirotonite. Se evidențiază în Epistolele pastorale această procupare din partea Sfântului Pavel. Dacă Papa Sixt al IV-lea îl numea pe Sfântul Ștefan cel Mare „Athleta Cristi", pentru apărarea creștinismului în față invaziei otomane, pe Sfântul Apostol Pavel îl putem numi campion al lui Hristos, pentru rezultatele sale remarcabile în propovăduirea creștinismului.

Pentru rolul sau deosebit avut în răspândirea credinței creștine și profunzimea propovăduirii sale, Sfântul Apostol Pavel este un îndreptar al vieții noastre, un model de urmat pentru toți cei În care se află harul dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai-marilor preoților – I Timotei IV, 14.



Bibliografie:

1. Biblia sau Sfanta Scriptura, E.I.B.M. al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2018, reproducere a editiei din 2008;
2. Verzan Sabin, preot, *Epistola I catre Timotei a Sfântului Apostol Pavel. Introducere, tratare și comentariu*, teza de doctorat, în Studii Teologice, 1988, nr. 2;


ΙϹ
Ѡ
Ν
ΧϹ
Ὁ
ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΜΥ ΔΕΔΟΞΑΣΤΑΙ ἘΝ ΤΟΙϹ ἔΘΝΕϹΙ ✻ ΚΑΙ ΠΑΝΤΙ ΤΟΠΩ ΘΥΜΙΑΜΑ ΠΡΟϹΑΓΕΤΑΙ ✻ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΜΥ ΔΕΔΟΞΑΣΤΑΙ ✻ ΑΠΟ ΑΝΑΤΟΛΩΝ ΗΛΙΟΥ ΜΕΧΡΙ ΔΥΣΜΩΝ ✻ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΜΟΥ ΕΙϹ ΤΟΥϹ ΑΙΩΝΑϹ

11. Contextul apariției fenomenului neoreligios în România. Martorii lui Iehova

pr. Cosmin GAVRILOAIA
Parohia Sfântul Dumitru – Crăcăoani

1. Istoricul mișcării Martorii lui Iehova și doctrina mișcării

Mișcarea religioasă numită „Martorii lui Iehova" a apărut prima dată pe continentul american, în secolul al XIX-lea, ca o schismă desprinsă pe linie neoprotestantă din Cultul Adventist de Ziua a Șaptea. Genealogia organizației iehoviste merge în istorie până la Reforma luterană, adevăratul punct de plecare al sectarismului modern și contemporan. Lumea de astăzi este împânzită de congregații, confesiuni, culte și secte izvorâte din protestantism. Astfel, desființarea ierarhiei sacramentale a fost suficientă pentru ca modurile de organizare a vieții creștine să cunoască ramificații multiple.

Martorii lui Iehova este o organizație religioasă creștină, non-trinitariană, o sectă milenaristă ce își are originile în mișcarea „Studenților în Biblie" („Cercetătorilor în Biblie") care a început în anii 1870, odată cu formarea unui grup de studiu al Bibliei în Pittsburgh, Statele Unite ale Americii, de către Charles Taze Russell (1852-1916). Russel s-a născut la data de 16 februarie 1852, fiind fiul lui Joseph L. și Anna Eliza Russell, petrecându-și cea mai mare parte a copilăriei la Pittsburgh și Allegheny (Pennsylvania, SUA), unde la vârsta de 25 de ani era deja cunoscut drept administrator al mai multor magazine de îmbrăcăminte.[1] Încă din perioada tinereții, el a respins doctrina chinului veșnic pentru cei păcătoși, acest lucru probabil din cauza îndoctrinării forțate la care a fost supus ca și congregaționist și drept urmare, a început o lungă și serioasă luptă împotriva „religiilor organizate". În anul 1870, pe când avea 18 ani, a organizat o clasă de studii biblice la Pittsburgh, urmând ca în anul 1876 să fie ales chiar „pastor" al propriei grupări. Pe lângă această calitate de pastor, a fost și redactor adjunct al unei reviste lunare din Rochester, New York, însă a părăsit această funcție în momentul în care a apărut o controversă între el și colegii lui cu privire la mântuirea adusă de Mântuitorului Hristos.[2] La scurt timp după episodul demisiei sale, în 1879, Charles Russell a fondat „The Herald of the Morning" („Solul Dimineții"), revistă ce s-a dezvoltat mai apoi în actualul „The Watchtower Announcing Jehova's Kindom" („Turnul de veghere anunță Regatul lui Ie-

1 Bruno Würtz, *Doctrinele principalelor secte ale creştinismului contemporan,* Editura Tipografia Universităţii, Timişoara, 1984, p. 144.
2 Walter Martin, Împărăţ*ia Cultelor eretice*, Editura Cartea creştină, Oradea, 2001, p. 45.



hova"). Inițial a avut un tiraj redus, de circa 6.000 de numere, însă a ajuns acum la peste 17 milioane, în 106 limbi. Cea de-a doua publicație periodică a Turnului de veghere, „Awake!" („Treziți-vă!") are un tiraj de aproximativ 16 milioane pe lună, în 34 de limbi diferite, ambele publicații dezvoltându-se atât de mult încât au surprins chiar și pe Russell.

Mai apoi, prin anul 1884, pastorul Charles organizează „Zion's Watch Tower Tract Society" (Societatea Sionului pentru Tractate Turnul de veghere), fiind o societate pe acțiuni ce a publicat primul volum din șapte scrieri ale lui, intitulate la început „The Millennial Dawn", dar care apar acum sub titlul de „Studii din Scripturi".[3] Se pare că primele șase volume au fost scrise de Charles însuși, iar cel de-al șaptelea a fost publicat postum, fiind redactat pe baza scrierilor sale. Acest volum, ultimul, a fost și motivul pentru care s-a provocat o dezbinare totală a societății în două grupuri: cel mai mare l-au urmat pe J. F. Rutherford iar cel mai mic a rămas de sine stătător, devenind mai apoi „Asociația Studenților în Biblie ai Zorilor". Primul grup, „Societatea", sub conducerea lui Rutherford, a devenit cunoscută sub actualul ei nume de Martorii lui Iehova, începând cu anul 1931.**4** Succesorii lui Russell au fost, așadar, Joseph Franklin Rutherford (între 1917-1942), Nathan Homer Knorr (între 1942-1977), Frederick William Franz (între 1977-1992),[5] apoi Milton George Henschel (între anii 1992-2000), Don Alden Adams (2000-2016) și actualul președinte al mișcării, Robert Ciranko, din anul 2016.[6]

Așa cum demonstrează statisticile

3 *Ibidem.*

4 Nicu Gavriluță, *Sociologia religiilor: credințe, ritualuri, ideologii*, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 98.

5 Jean Vernette, *Sectele*, Editura Meridiane, București, 1996, p. 46.

6 https://en.wikipedia.org/wiki/Watch_Tower_Bible_and_Tract_Society_of_Pennsylvania#Presidents, accesat la data de 22 aprilie 2017.

Turnului de veghere, în luna ianuarie a anului 1981, Societatea Biblică și pentru Tractate Turnul de veghere (fondată în anul 1896) – punctul central al organizației, avea filiale în mai mult de 100 de țări, îndeplinind lucrări de misiune și propovăduire a Regatului în peste 250 de țări. Literatura lor era distribuită în aproximativ 110 limbi iar voluntarii societății sau „editorii" cum sunt numiți, erau în număr de 563.453. Astfel, societatea a devenit un imens producător de propagandă, dar și o provocare la adresa fiecărui creștin.[7]

După anul 1908, sediul mișcării Martorii lui Iehova este mutat la Brooklyn, unde a fost cumpărată chiar și o proprietate numită ulterior „Tabernacolul din Brooklyn, iar pe măsură ce și-a sporit dimensiunea și averea, societatea a achiziționat suprafețe enorme de pământ, în prezent foarte multe cartiere de case fiind construite pe aceste pământuri. Societatea are în posesie numeroase alte clădiri și bunuri, printre care o tipografie ce a fost treptat extinsă și modernizată în mod repetat, ce a tipărit toată literatura mișcării, o fermă, numită „Ferma Regatului", un imobil cu birouri moderne, o școală, numeroase întreprinderi și fabrici în care lucrează numai iehoviști, cărora li se asigură masă și cazare, fără salariu, în schimb primesc cotă parte din profit, iar toate acestea doar în Brooklyn. Întemeietorul Russell a continuat să conducă și să-ți prezinte învățătura până la data de 31 octombrie 1916 când a decedat într-un tren, în zona Texas, SUA.[8]

În ceea ce privește doctrina martorilor lui Iehova, aceasta a fost influențată de învățăturile Hellen Gould White, fondatoarea Mișcării Adventiste de Ziua a Șaptea. Scopul mișcării este să-l glorifice pe Iehova Dumnezeu ca Domn Suveran al Universului și să proclame măsurile Sale pline de iubire în folosul omenirii prin intermediul Regatului său ceresc încredințat lui Iisus Hristos, așa cum vedem din Articolul 10 din „Statutul pentru organizarea și funcționarea Organizației Religioase Martorii lui Iehova".[9]

Principalele credințe care diferențiază gruparea Martorii lui Iehova de principalele biserici protestante includ negarea Sfintei Treimi și convingerea că Dumnezeu Tatăl a existat singur din eternitate. Dumnezeu a creat mai întâi pe Fiul Său, Iisus Hristos, care este „mai puțin" Dumnezeu, adică inferior Tatălui. În susținerea acestei idei, ei folosesc textul de la Ioan 14, 28 unde Iisus a spus „Tatăl meu este mai mare decât mine" și Ioan 5, 19 unde Mântuitorul a spus că el (Iisus) „nu poate face nimic de la Sine". Ei spun că Duhul Sfânt nu este a 3-a Persoana a Treimii, ci pur și simplu o forța activă a lui Dumnezeu. Aici, ei citează din Fapte 1, 8 în care Iisus spune: „Veți lua putere când Duhul Sfânt va fi venit peste voi" și în Efeseni 5, 18 : „Fiți plini de Duh", motivând că în acest fel doar o forță imaterială poate coborî asupra unei persoane.[10] Putem spune că doctrina iehovistă, care se situează la origine pe linia adventismului primitiv, se apropie

7 Walter Martin, *op. cit.*, p. 46.
8 *Ibidem*.
9 *Statutul pentru organizarea și funcționarea Organizației Religioase Martorii lui Iehova*, pp. 2-3.
10 Timothy Miller, *America's Alternative Religions*, Editura Suny Press, 1995, p. 37.

destul de mult de iudaism prin concepția sa despre Dumnezeu (Cel al Vechiului Testament) și de „fundamentalism" printr-o interpretare strict literală a Sfintei Scripturi. Cu toate că în ziua de astăzi membrii Bisericii Adventiste au oarecum relații civilizate cu celelalte Biserici, nu este și cazul grupării Martorilor lui Iehova.[11]

Charles Russell a ajuns la convingerea că Iisus era prezent din printre oameni, pe pământ, încă din anul 1874, dar nevăzut, declarând totodată că sfârșitul domniilor acestei lumi și întemeierea împărăției lui Dumnezeu pe Pământ vor avea loc în anul 1914. Cu toate acestea, evenimentele internaționale care au marcat anul 1914 nu au fost chiar cele prevăzute de Russell. Martorii lui Iehova continuă să considere chiar și astăzi anul 1914 ca pe o dată importantă, ce marchează un fel de început al sfârșitului pentru lumea actuală. Din acel an, „Iisus este «prezent», în sensul că și-a luat puterea împărătească în împărăția lui Dumnezeu. Evident, din moment ce această împărăție se află în Cer și nu pe Pământ, noi n-am putut fi martorii înscăunării sale" (*Turnul de Veghe, ediția din 01 august 1986*). Ne găsim astfel din nou în fața unei explicații ce plasează evenimentul așteptat dincolo de lumea pământească. De ce oare n-a venit încă Iisus? Pentru că „vestea cea mare a împărăției" trebuie să fie mai întâi propovăduită „de către toată suflarea pământească" tuturor popoarelor. Aici se află explicația prozelitismului căruia i se consacră Martorii lui Iehova până în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii. Acționează sistematic, împărțind orașele și regiunile pe zone și făcând statistici minuțioase. Afirmația potrivit căreia Martorii lui Iehova se sprijină doar pe Biblie ascunde însă o realitate ușor diferită: citirea cu regularitate a Bibliei este într-adevăr indispensabilă, însă „indicații suplimentare ne sunt date de slujitorul credincios și înțelept", deoarece „duhul lui Iehova" îi ajută pe acești „creștini unși" „să-i înțeleagă treptat voia" (*Turnul de Veghe, ediția din 1 noiembrie 1990*). În plus, în repetate rânduri, evenimente anunțate mai mult sau mai puțin explicit de conducătorii Martorilor lui Iehova nu s-au împlinit: de exemplu, sfârșitul lumii era așteptat să vină în anul 1975.[12]

Cultul Martorilor lui Iehova, pe lângă cele prezentate anterior, se bazează în general pe faptul că venirea lui Iisus este o bucurie, ca Armagedonul este aproape. Ei susțin că există pe pământ un „sclav fidel și avizat" căruia i s-au încredințat interesele terestre ale lui Iisus iar acela este „Colegiul Central al Martorilor lui Iehova". Pe lângă acestea, conform doctrinei lor, Mântuitorul Hristos nu a înviat în carne și oase, ci a împrumutat, provizoriu, un trup care a dispărut la scurt timp după apariție. Refuzând categoric și dogma Sfintei Treimi, ei susțin că acest concept a fost doar inventat, la Sinodul de la Niceea din 325, alături de ideea filiației divine a lui Iisus. Putem observa că de aici rezultă și misiunea Martorilor lui Iehova de a (re)stabili cultul Dumnezeului Unic cu numele său uitat de secole, anume „Iehova". Acest nume este ceva tainic, revelat în primă instanță lui Moise pe

11 Jean Vernette, *op. cit.*, p. 45.

12 *Ibidem*, p. 46.

muntele Sinai și nepronunțat de către evrei sau creștini. După cum știm, limba ebraică folosește doar consoane iar numele revelat lui Moise se scria „IHWH", nume pe care evreii l-au schimbat ulterior cu „Adonai" (Domnul). La câteva secole după moartea lui Iisus Hristos, în principal pentru a face mai accesibilă lecturarea Scripturii, evreii au adăugat vocalele, rezultând astfel numele de „Iahovah" sau „Iehovah".[13]

Martorii lui Iehova susțin că întreaga Biblie constituie cuvântul inspirat al lui Dumnezeu, spunând că în loc să adere la vreun crez sau principiu bazat pe tradiții de sorginte omenească, ei caută principii în Biblie pentru absolut toate convingerile lor. Ei spun că susțin Regatul lui Dumnezeu, iar nu vreun sistem economic, politic ori social al unei națiuni din cadrul acestei lumi sau al unei organizații, oricare ar fi aceasta. De aceea nu votează în cadrul alegerilor parlamentare sau prezidențiale (rezultând astfel o atitudine antisocială, dar care îi unește și îi protejează pe toți membrii cultului), se mențin neutri din punct de vedere politic și militar, nu salută drapelul național și nu acceptă depunerea de jurăminte sub nicio formă. Totodată ei refuză să îndeplinească serviciul militar, spunând că Iisus a poruncit să ne iubim semenii, iar crima de orice natură este o încălcare a legilor Bibliei, inclusiv una din cele 10 porunci: „să nu ucizi!", conform textelor de la Matei 22, 39 și Ieșire 20, 13.[14] În plus, martorii lui Iehova nu sărbătoresc zile de naștere, Crăciunul, 8 Martie sau alte zile și refuză categoric transfuziile de sânge. O lămurire în privința transfuziei ne-o arată o altă credință a martorilor ce ține tot de preceptele enunțate în Biblie conform căreia sufletul sălășluiește în sânge. Rezultă astfel numeroase interdicții, pe lângă transfuzia: nu se poate răspândi sângele, nu se consumă sângele animalului sub nicio formă, ca de exemplu sângeretele. Cu toate acestea, nu există obiecții în privința acceptării tratamentelor medicale prin perfuzie, adică numai sângele face obiectul restricției, nu și serul și cu siguranță nu și medicamentele obținute pe cale chimică.

Pentru inducerea în eroare a creștinilor nefamiliarizați cu Biblia, martorii folosesc versiunea „New World Bible Translation", cu citate trunchiate și răstălmăcindu-le în folosul ideologiei proprii. Biblia este cartea lor de referință, pe care o acceptă ca fiind în întregime inspirată de Dumnezeu. De aceea, o consideră ca fiind utilă pentru oamenii din toate categoriile sociale sau culturale. Ei pretind cunoașterea exactă a datei celei de-a doua veniri (așa cum am arătat mai sus); în momentul când se va instala Împărăția de 1000 de ani vor rămâne doar cei drepți, cei aleși (adică doar iehoviștii). Martorii cred că Regatul lui Dumnezeu, adică Împărăția pe care o cer în rugăciunea Tatăl nostru, este singura speranță pentru neamul omenesc, că acesta este un guvern real; că el va distruge în curând actualul sistem de lucruri, inclusiv toate guvernele și va aduce un sistem nou în care va domni dreptatea, păstrându-i în viața pe cei găsiți drepți de Iisus.[15]

Așa cum am precizat, Martorii lui

13 Nicu Gavriluță, *op. cit.*, p. 99.
14 *Ibidem*.
15 http://www.jw.org/ro/martorii-lui-iehova/intrebari-frecvente/biblie-martorii-lui-iehova/, accesat la data de 22 aprilie 2017.

Iehova resping și nu înțeleg Sfânta Treime, iar principalele erori doctrinare sunt :

a) există un Dumnezeu – care este văzut ca o idee superioară;

b) Iisus Hristos nu este Dumnezeu, ci o creatură a lui Dumnezeu. El a fost un simplu om, a fost acuzat ca orice profet în afara legii mozaice, a fost răstignit și a murit ca om pentru totdeauna, dar el pentru supunerea arătată a căpătat nemurirea;

c) Duhul nu este o persoană a Dumnezeirii, ci numai o energie a Tatălui, deci nu există Sfânta Treime.

Astfel, Dumnezeu nu are început și nici sfârșit, este nemuritor, iar cei credincioși se închină lui Iehova, ca singurul Dumnezeu adevărat și le vorbesc oamenilor în mod deschis despre El, despre numele Său (revelat în Biblie) și despre scopurile Sale. Ei cred că Dumnezeu poate fi cunoscut prin intermediul studiului Bibliei și imitat în calitățile Sale (iubire, înțelepciune), urmând îndeaproape exemplul lui Iisus Hristos. În una din cărțile lor oferite gratuit pe străzi sau la sala Regatului, numită sugestiv *Ce ne învață în realitate Biblia ?* ei susțin, privitor la problema eshatologică, că: „Pentru Iehova, Cel care a făcut creierul uman, nu este un mister ceea ce se întâmplă cu noi când murim. El cunoaște adevărul, iar în Cuvântul său, Biblia, este clar: când moare, omul încetează să existe. Moartea este opusul vieții. Morții nu văd, nu aud și nu gândesc, nimic din noi nu continuă să trăiască după ce corpul moare. De fapt, noi nu avem un suflet sau un spirit nemuritor. Suntem muritori și nu continuăm să trăim după ce corpul moare. Viața noastră este ca flacăra unei lumânări: când se stinge, nu merge într-un alt loc, ci pur și simplu încetează să mai existe”.[16] Nu există suflet nemuritor, omul este o simplă ființă cu rațiune. Nu există nemurire. Învierea este un dar deosebit dat de Dumnezeu celor aleși și ascultarea, așa cum a făcut Iisus, este condiția „alegerii”. Sufletul omului după moarte doarme sau se stinge.[17]

Vorbind despre relația omului cu Dumnezeu, ei se folosesc de textul de la Filipeni 2,10: „în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece*, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt*”, făcând tălmăcirea astfel: cele cerești adică îngerii, cele pământești adică oamenii cei aleși (iehoviștii), iar cele dedesubt sunt morții (conf. Psalmului 27, 1). Mortul nu știe nimic: „Cei vii, în adevăr, știu că vor muri, dar cei morți nu știu nimic și nu mai au nicio răsplată, fiindcă până și pomenirea li se uită” (Ecclesiast 9, 5). Iehoviștii nu înțeleg că aici este vorba de moartea fizică, naturală, negând învierea lui Hristos, „începutul învierii noastre”. Cu toate acestea și Solomon, datorită inspirației Sfântului Duh, intuiește vremurile mesianice, spunând: „*Și ca pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat.*” (Ecclesiast 12, 7). Astfel, un răspuns îl dă Mântuitorul prin apostrofarea saducheilor care nu credeau în înviere: *„... rătăciți neștiind Scripturile... n-ați citit ceea ce s-a zis vouă de la Dumnezeu... Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Iacob. Nu este Dumnezeu al morților, ci al viilor...”* (Matei 22, 29, 31-32).

16 *Ce ne învață în realitate Biblia?,* Editura Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2005 p. 58.
17 *Ibidem*, p. 57.

Martorii lui Iehova cred că, începând din 1914, trăim vremurile din urmă ale acestui sistem rău de lucruri (Matei 24, 2, Timotei 3, 1-5) și că timpul rămas se scurge cu rapiditate, iar cei care iubesc dreptatea vor supraviețui și vor continua să trăiască pe un pământ purificat. Dumnezeu va interveni tocmai pentru a salva rasa umană iar nu pentru a o distruge. Fără această intervenție divină, omenirea ar fi condamnată să-și repete greșelile, de data aceasta, cu consecințe catastrofale pentru viața de pe întreaga planetă.

Doctrina Martorilor lui Iehova susține că numai un număr de 144.000 de creștini vor participa împreună cu Iisus Hristos la Regatul ceresc de 1000 ani, conducând împreună cu Iisus, din ceruri, peste pământ (așa cum arată la Apocalipsa 14, 1). Ei nu cred că cerul ar fi răsplata pentru toți cei buni, ci pământul, pe care au fost creați. Acești 144.000 de oameni ar fi fost aleși de Dumnezeu, după bunul Său plac, printre ei fiind apostolii și creștinii din primul secol, ca și creștinii fideli Bibliei pe parcursul istoriei. În momentul de față s-ar mai afla pe pământ numai câteva mii de creștini fideli care își exprimă această speranță, fapt care arată că timpul în care Iisus va interveni este extrem de aproape.[18]

Referitor la sărbători, ei nu acceptă niciuna, cele care există fiind de fapt impuse. Este firesc, neavând nimic comun cu credința în nemurire, au înlăturat și evenimentele legate de activitatea Sfintei Treimi în pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului Hristos. Cu toate acestea, Martorii lui Iehova împart istoria omenirii în trei epoci:

a) de la crearea lumii până la potop, lumea a fost condusă de îngeri (conf. II Petru 3, 6);

2) de la potop până la a doua venire a Domnului (1874), lumea a fost sub stăpânirea satanei;

3) de la 1874 până la o perioadă de 40 de ani a urmat o vreme de încercări care au culminat cu războiul, început în 1914.[19]

Anul 1914 este o data importantă pentru martorii lui Iehova deoarece acest an celebrează venirea lui Iisus Hristos și instaurarea împărăției de 1000 de ani, lucru fundamental în doctrina iehovistă. După cum am afirmat, venirea lui Iisus, consideră ei, a avut loc numai în Duh, încă din anul 1874.[20] Pentru Hristos însă, toți cei morți până la anul 1914 sunt numai în somnolență. Ei vor fi puși din nou la încercare în împărăția lui Dumnezeu de 1000 de ani (1914-2914), prin înviere și dacă nu se vor cumineți, vor fi distruși pentru totdeauna. Acesta este „planul lui Dumnezeu" cu omenirea, pe care a reușit să-l vadă Charles Russell în Biblie. Există numeroase alte puncte comune cu adventiștii și de asemenea alte concepții sectare, spiritualiste, teosofice. Se pare că în ultima vreme, în Apus, o parte din „martori" s-au aliat unor partide politice și grupări violente mondiale.[21]

18 *Ibidem*, p. 74.

19 Edmond C. Gruss, *Jehovah's Witnesses: Their Claims, Doctrinal Changes, and Prophetic Speculation,* Editura Xulon Press, 2001, p. 77.

20 *Ibidem*.

21 Diac. P. I. David, *Călăuză creştină. Sectologie*, Editura Episcopiei Argeşului, Curtea de Argeş, 1994, p.

În doctrina iehovistă, există o ființă unică din veci, Dumnezeu Iehova, Creatorul și Păstrătorul întregului Univers, al tuturor lucrurilor văzute și nevăzute. Cuvântul sau Logosul este „un dumnezeu", un dumnezeu puternic, „începutul întregii Creații" a lui Iehova și agentul său activ în crearea tuturor lucrurilor. Logosul a fost făcut om în persoana omului Iisus și a suferit moartea ca preț al răscumpărării sau al izbăvirii pentru oamenii ascultători. Satan a fost un înger măreț care s-a răzvrătit împotriva lui Iehova și i-a contestat suveranitatea, prin el păcatul și moartea venind peste om. Omul a fost creat după chipul lui Iehova, însă a păcătuit în mod voluntar; de atunci toți oamenii se nasc păcătoși și sunt „din țărână". Aceia care îl urmează cu credincioșie pe Iisus Hristos până la moarte vor moșteni Regatul ceresc împreună cu el. Oamenii cu bune intenții care îl acceptă pe Iehova și conducerea lui teocratică se vor bucura de „noul pământ"; toți ceilalți care îl resping pe Iehova vor fi anihilați. Mântuirea sau ispășirea este o răscumpărare plătită lui Iehova de Hristos Iisus și este aplicabilă tuturor celor care o acceptă în neprihănire. Pe scurt, moartea lui Iisus a înlăturat consecințele păcatului lui Adam din urmașii lui și a pus bazele Noii Lumi a neprihănirii, care include Mileniul domniei lui Hristos.[22]

Omul Hristos Iisus a fost înviat ca și creatură spirituală divină după ce a oferit prețul de răscumpărare pentru omul ascultător. Sufletul omului nu este veșnic, ci e muritor și poate muri. Animalele au și ele suflete, deși omul este superior prin creația lui specială. Iadul, care înseamnă un loc al „chinului în flăcări", unde rămân păcătoșii după moarte până la înviere, nu există. Aceasta este o doctrină a „religiei organizate" iar nu a Bibliei. Iadul este mormântul comun al omenirii, „un loc al odihnei în nădejde", unde răposații dorm până la învierea lor de către Dumnezeu Iehova. Pedeapsa veșnică este o pedeapsă fără sfârșit. Ea nu înseamnă „chinul veșnic" al sufletelor vii. Anihilarea, a doua moarte, este soarta tuturor acelora care-1 resping pe Dumnezeu Iehova și ea este veșnică. Iisus Hristos s-a întors pe pământ în anul 1914, guvernează deja din ceruri, începând cu acel an, ca Rege al Regatului lui Dumnezeu și va interveni în curând în istoria omenirii, înlăturând răutatea și pe cei răi de pe pământ (I Corinteni 15, Ioan 20, 17).[23]

El nu s-a reîntors într-o formă materială, văzută, ci este invizibil, în calitate de Logos. Regatul lui Iehova este suprem și ca atare nu poate fi compatibil cu prezenta guvernare umană („organizația vizibilă a Diavolului") și orice supunere față de aceasta, sub orice formă ce contravine supunerii datorate Lui, este o încălcare a Scripturii.[24]

Din punct de vedere iehovist, omul Iisus Hristos a murit și rămâne mort ca om, „veșnic invizibil".[25] La înviere, Iisus s-a materializat într-un corp care avea semnele lăsate de țintuirea lui pe cruce.[26]

96-98.

22 Jean Vernette, *op. cit.*, pp. 48-51.

23 *Ce ne învaţă în realitate Biblia?,* Editura Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2005, p. 46.

24 Walter Martin, *op. cit.*, pp. 63-64.

25 Şerban Constantinescu, *Năzbâtii teologice sau Falsa mărturie a aşa-zişilor martori ai lui Iehova,* Editura Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, 1990, pp. 43-44.

26 Pr. David Pestroiu, *Ortodoxia în faţa prozelitismului*

Din punct de vedere sociologic, martorii se autoizolează înfierând, blamând și demonizând orice structură socială, statală. Cu toate acestea ei se folosesc de structurile sociale: învățământ, asigurări de sănătate, pensii etc. Psihologic, martorii sunt vizibil afectați de obsesia elitismului, a superiorității, de servirea intereselor Organizației, de o misiune continuă, de sporirea numărului de credincioși și a fondurilor financiare. Gruparea este totalitaristă, creând imaginea unui partid absolutist sau a unei firme mercantile, fiind o contra-ofertă la panoplia religiilor existente. Mișcarea își atribuie statutul de religie, deși este doar un cult. Ideologia iehovista este rodul unor speculații teologice, fără fundament scripturistic și religios. Sincretismul iehovist este evident prin utilizarea incorectă a Vechiului și a Noului Testament.

2. Cultul și organizarea mișcării Martorii lui Iehova

Spre deosebire de alte confesiuni sau religii, gruparea Martorii lui Iehova se limitează la adunările de duminică și marți, precum și serbarea „botezului" și a Paștelui. Aceste adunări sunt convocate în case speciale de rugăciune, mai numite și case „Regat", unde rugăciunea comună se începe prin intonarea unor imnuri, o scurtă rugăciune, după care sunt citite unele capitole din revistele „Turnul de Veghe" și „Treziți-vă!", pe marginea cărora pastorii țin o scurtă predică. Totul se încheie cu cântarea unui alt imn și din nou o scurtă rugăciune.

Botezul se săvârșește printr-o singură afundare în apă nu în numele Sfintei Treimi, prin urmare fiind nevalabil. Formula ungerii „darul spiritului sfânt din partea lui Iehova" este prezentată cu litere minuscule, pentru a nu recunoaște pe Sfântul Duh drept o persoană a Sfintei Treimi.[27]

În ceea ce privește Paștele – „Cina Domnului" este cea mai semnificativă sărbătoare la iehoviști, fiind sărbătorită la 14 Nisan, odată cu Paștele evreilor. Ca ritual, ea se începe cu imnul „Cina Domnului" după care se rostește o rugăciune de către conducătorul congregației și se predică despre Paștele ebraic ce este legat de Cina cea de Taină. Cuvântarea se încheie cu prezentarea morții lui Iisus și importanța jertfei acestuia. Pe parcursul întregii cuvântări, pe o masă în centrul sălii se află vin și pâine nedospită (azimă), care după predică sunt trecute din mână în mână, socotindu-se astfel că toți iau parte la Cina cea de Taină. Din aceste „daruri" gustă doar cei aleși (din cei 144.000) și se încheie întreg ritualul cu imnul „Aclamați-L pe cel întâi născut al lui Iehova". Simbolistica azimei este trupul fără păcat al lui Iisus, iar pâinea dospită – păcatul. O statistică internă a mișcării a consemnat faptul că în anul 2001, peste 15 milioane de participanți din toată lumea au „sărbătorit" Paștele iehovist.[28]

În ceea ce privește organizarea mișcării Martorii lui Iehova, ierarhic vorbind, toți sunt „frați" sau „Slugile Domnului", dar totuși se supun unei autorități de tip ierarhic:

„Martorilor lui Iehova", Editura Insei Print, București, 2005, p. 71.

27 Anton Moisin „*Ofensiva sectelor în România «Martorii lui Iehova» – dărâmători ai creştinismului*". Editura Imago, Bucureşti, 1999, p. 16.

28 Jean Vernette, *op. cit.*, pp. 52-53 .

- Directoratul - adunarea bătrânilor superiori, în frunte cu președintele, ce deține puterea supremă, cu sediul în Statele Unite ale Americii.
- Școala Gilead – ce se ocupă de pregătirea viitorilor propovăduitori și misionari ai mișcării.
- Celulele inferioare – cercuri a câte 15-20 oameni uniți în grupuri.
- Strefirii - sunt supuse birourilor regionale, care la rândul lor 15 conduc întreaga activitate a iehoviștilor, în țara noastră, precum și multe alte feluri și forme de ierarhii mai mici și mai mari.

Sediul central al Societății Martorii lui Iehova se află astăzi în Brooklyn, New-York, și are conducător pe Robert Ciranko. Grupul Central se numește Congregație și are până la 200 membri, fiind de tip ierarhic, unindu-i pe toți în „Sala Împărăției". Mai multe congregații alcătuiesc o circumscripție și mai multe circumscripții formează un district, iar mai multe districte fac o zonă, reprezentând o țară, cu un „Bethel" care, la rândul său, este legat de „Bethel"-ul Colegiului Central. Privind mai de aproape această organizare, putem înțelege clar că ceea ce se stabilește în sânul acestei secte nu este ceva inofensiv și inocent, ci prezintă mai multe semne de întrebare și suspiciuni pentru cei ce ar încerca să se apropie de ea prin convingere.

3. Organizația Martorii lui Iehova în România și în partea Moldovei. Strategii de recrutare.

Martorii lui Iehova au început să activeze în România începând cu anul 1911, prin intermediul a două persoane de naționalitate ungară, Karoly Szabo și Joseph Kiss, dar primul birou de coordonare a fost deschis, la Cluj, abia în 1920, atunci când un membru și-a oferit casa spre a fi folosită drept centru. Lider al Sectei a fost numit Ioan Sima, un emigrat român în America. Activitatea la Cluj s-a dezvoltat rapid, iar, peste câțiva ani, biroul de aici coordona activitatea din România, dar și din Ungaria, Bulgaria, Iugoslavia și Albania. S-a deschis chiar și o tipografie, foarte necesară pentru a tipări cărțile, broșurile și revistele mișcării.

După 10 ani, în 1930, sediul central a fost mutat la București, însă a fost închis de către stat opt ani mai târziu. Abia în anul 1945, filiala din București și-a reluat activitatea și, din nou, în august 1949, a fost închisă, datorită regimul comunist aflat atunci la putere, care a interzis activitatea Martorilor lui Iehova în România. Cu toate că activitatea mișcării a fost declarată ilegală de către autorități, se pare că numărul adepților a crescut foarte mult, de la un număr foarte mic, la aproximativ 17.000 de adepți în anul 1989.

Mulți ani mai târziu, începând cu 2 mai 1998, mișcarea a fost recunoscută ca asociație religioasă și astfel, s-a înființat actuala filială a Martorilor lui Iehova numită și Betel, care înseamnă „Casa lui Dumnezeu". În prezent, aici se desfășoară activități

de traducere, se pregătesc materialele audio și se ține o evidență a lucrării de predicare și de misiune la nivel de țară.

O grupare pe cât de ciudată pe atât de periculoasă, mișcarea Martorii lui Iehova a intrat în legalitate mult mai recent, în luna iunie a anului 2003, când Ministerul Culturii și Cultelor din România de la acea dată a decis să acorde organizației statutul de cult creștin conform Ordinul nr. 2657/22.05.2003 privind recunoașterea Statutului de organizare și funcționare a Organizației Religioase Martorii lui Iehova. Mișcarea număra aproximativ 20.000 de membri declarați în momentul respectiv. La recensământul din anul 2011, numărul total al membrilor mișcării Martorii lui Iehova era de aproximativ 49.820 de persoane, număr care probabil este mai mare în anul de față, 2017.[29]

Un lucru destul de interesant este faptul că atât legislația, cât și justiția română, permit existența ca și cult a unei grupări care incită la revoltă contra statului de drept. Ideologia iehoviștilor este îndreptată împotriva statului, căci secta considera statele drept creații ale lui Satan. Adepții grupării sunt, așa cum am văzut mai sus, împotriva însemnelor de stat, necinstind drapelul țării și refuzând intonarea imnului, uneori incitând soldații și militarii de a refuza luptele și de a demisiona.[30]

Abordează o strategie de convingere și de persuasiune a potențialelor „victime", intrând în dialog cu ei cu o serie de întrebări: „Ești sigur că ai găsit religia cea bună?", „Știi că Bisericile se află pe un drum nedorit de Dumnezeu?", „Știi cine este Iehova?", ș.a. Acest tip de întrebări se găsește și în publicații sau în reclamele pe care le postează pe unele pagini de internet. Dacă răspunsul victimei este șovăielnic sau, mai rău, negativ, martorii îți vor deschide ochii spre credința cea adevărată. Îți oferă exemplare din reviste, gratuit la început, anunțând că vor reveni în termen de două săptămâni pentru a lămuri întrebările pe care le ai după ce ai lecturat publicațiile oferite. După vizitele la domiciliu, urmează invitația la „Sala Regatului", iar cel care vine benevol și a doua oară are toate șansele să devină un „martor" autentic prin botezul făcut în numele lui Iehova.

Adepții mișcării din România sunt organizați în congregații, 20 formând o circumscripție, care la rândul lor formează districtul. În prezent, în România sunt active 547 de congregații, 30 de circumscripții și 2 districte, fiind conduși de Corpul de Guvernare. Au peste 265 de case de adunare, săli ale Regatului, unde își desfășoară serviciul religios, în general predicile, studiul Bibliei, alături de slujbele botezului, a cununiei și a înmormântării. Pe site-ul oficial al mișcării susțin că sunt în țara noastră 40.398 de membri iar proporția este de 1 martor al lui Iehova la 523 de persoane.[31]

În regiunea Moldovei, în cadrul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, orașul cu cea mai mare activitate a misionarilor este municipiul Iași, unde găsim 3 săli ale Regatului și ca număr de persoane declarate

29 Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 210.
30 Cloşcă Ciprian Marius, *op. cit.*, p. 76.
31 https://www.jw.org/ro/martorii-lui-iehova/pe-glob/RO/, accesat la data de 22 aprilie 2017.

la recensământ ca aparținătoare mișcării, 322. În general, în mare majoritate a orașelor din cuprinsul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, se găsește câte o casa de adunare sau o sală a Regatului. Excepție se pare că fac orașele foarte mici, dar pe care încearcă să le acapareze prin trimiterea de misionari. Dacă misiunea are succes cât de puțin, se stabilesc imediat câteva familii de martori acolo și cumpără sau construiesc o casă de adunare.

Conform datelor de la recensământul din anul 2011, în cele șase județe pe care le analizăm, atât în mediul urban cât și în cel rural, un total de 3.698 de persoane s-au declarat ca aparținând aceste organizații. Dacă este să analiză doar situația persoanelor ce locuiesc în mediul urban, datele oficiale ne spun că s-au declarat aproximativ 1.368 de persoane.

Propaganda iehovistă se realizează prin materiale și literatură de specialitate, precum și prin congrese sau întruniri. Un membru începător în mișcarea Martorii lui Iehova are ca program de activitate 15 ore pe lună. Ajutorul de pionier, adică al doilea rang, trebuie să facă 66 de ore, iar pionerii au 96 de ore de executat . Deasupra acestora se află pionerii speciali care sunt obligați să meargă în misiune 134 de ore lunar. În caz de refuz, toți aceștia pot suferi consecințe negative, așa cum scrie într-o revistă de-a lor, intitulată în mod sugestiv „Treziți-vă!”. Martorii lui Iehova țin foarte mult la a beneficia de o relație bună cu presa, dând declarații binevoitoare dar prozelitiste în același timp. Activitatea lor presupune mai multe strategii prozelitiste: mersul din ușă în ușă, oferirea de Biblii gratuite sau de alte publicații specifice. Adeseori, sunt întâlniți în zonele aglomerate din oraș, având un mic stand cu cărți, portabil, pe care îl mută în funcție de necesități sau de fluxul de oameni. Bineînțeles acest lucru se realizează de obicei cu „sprijinul” autorităților, care deseori acordă autorizații pentru respectivii sau uneori închid ochii.

Indiferent de modul și de locul de abordare, iehoviștii au în general un comportament inițial prietenos, plin de compasiune și se recomandă ca fiind adevărații misionari ai lui Dumnezeu. În momentul în care le refuzi mesajul sau ai curajul să le ataci credința, ei devin adeseori irascibili și încearcă să se impună, arătând că învățătura lor este cea adevărată, dând dovadă de un fanatism ieșit din comun. Dacă-i respingi, nu se supără, merg la ușa următoare, iar la tine vor veni și a doua oară, într-o altă zi. Fiind convinși de importanța misiunii lor, încearcă prin toate mijloacele să te facă să accepți învățătura iehovistă. Dacă încerci să îi contrazici, indiferent de argumentele pe care le aduci, fie ele istorice, cosmologice, dogmatice, martorii le ignoră, convinși fiind de veridicitatea învățăturii lor. În cazul în care discuțiile capătă un caracter ușor polemic, iar dacă nu au un răspuns imediat la întrebările pe care le adresăm, fără nicio problemă se prezintă a doua sau a treia zi cu argumente în favoarea lor.

În cadrul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, gruparea desfășoară numeroase congrese și întruniri, ce se țin de obicei în sălile publice, săli cu capacitate destul de mare de locuri, iar la aceste întruniri au

loc deseori botezuri, spre a întări credința șovăielnică a celor ce poate vin pentru prima dată. După botez, fiecare nou membru dintre ei devine „ministru creștin", indiferent că e vorba de copilul de 12-16 ani sau de o persoană bătrână, de un simplu școlar sau de un muncitor calificat. Ei și-au luat în primire astfel noua misiune și va trebui să bată din ușă în ușă sau din poartă în poartă să predice oamenilor cuvântul lui Iehova, așa cum i-a învățat Iisus pe cei 12 Apostoli ai Săi. De obicei în cadrul acestor întruniri, toate persoanele prezente sunt îmbrăcate elegant și fiecare are scriptura într-o mână și agenda pe care făcea însemnări în cealaltă.

În privința strategiilor de recrutare și a misiunii pe care aceștia o desfășoară, organizația Martorii lui Iehova, asemănător noilor mișcări religioase existente, folosesc diferite strategii pentru atragerea de noi membri, atât directe, prin interacțiunea față în față, cât și indirecte, prin congresele despre care am vorbit deja, prin telefoane, mail-uri sau în mediul online, ei fiind prezenți atât pe site-urile de socializare precum și pe alte site-uri cu profil religios (forum-uri, blog-uri, articole online care tratează probleme religioase ș.a.). Astfel, ei apelează în mod curent la următoarele strategii de recrutare:

- împărțirea de pliante, publicații, cărți, prozelitismul în spațiile publice (stradal);
- prozelitismul din ușă în ușă, recrutarea celor apropiați (martorii sunt aproape obligați să aducă noi membri din cadrul cercurilor de familie și prieteni);
- congrese sau adunări;
- promovare și recrutare prin intermediul canalelor mass-media (televiziune, radio, presă scrisă).

Spre a înțelege mai ușor aceste metode, vom încerca să le abordăm în mod individual și să oferim detalii mai amănunțite. Așadar, prozelitismul stradal constă fie în împărțirea de foi volante, fie în vânzarea de cărți sau susținerea de mini-concerte muzicale. Nu este specific doar noilor mișcări religioase, ci și acelor grupări considerate în mod general secte, situație în care un grup de membri (de obicei 2-3 persoane) caută să intre în legătură cu trecătorii din spațiile publice, cărora le adresează întrebări referitoare la religia lor (*Credeți în Hristos?, Sunteți mulțumiți de Biserica de care aparțineți?, Știți cine este Iehova?. Credeți în Iehova?* ș.*a.m.d.*). Fiecare nou membru trebuie să săvârșească un anumit număr de ore de „misiune", alegând de obicei locurile cele mai tranzitate de trecători precum gările, bulevardele principale, mall-urile, supermarket-urile. Câteodată se prezintă cu un stand mobil, asupra căruia se găsește scris un motto, de obicei un citat biblic, însă câteodată se plimbă cu Biblia în mână, pentru a acoperi o zonă cât mai mare, abordând trecătorii. Această formă de interacțiune directă poate avea succes în măsura în care martorii conving trecătorii să le asculte mesajul și să participe la întâlnirile din Sala Regatului.[32]

În cadrul întâlnirilor săptămânale, martorii învață anumite tehnici de convin-

32 Walter Martin, *op. cit.*, p. 52-63.

gere, de persuasiune, învață cum să pună întrebări, cum să se adapteze la convingerile religioase ale „victimei" și să îl facă să își pună semne de întrebare asupra propriei sale credințe. Adeseori vin cu exemple negative din bisericile din care provin trecătorii, arătând superioritatea credinței practicate de ei și trăgând atenția asupra iminentului sfârșit al păcătoșilor.

Cu toate aceste, una dintre principalele metode de recrutare a martorilor este prozelitismul din **ușă în ușă**, adică practica vizitelor pe la casele oamenilor. Este o practică bine studiată, care are scopuri concrete și o anume metodă bine definită de abordare, cu posibilități alternative, în funcție de persoana pe care o vor întâlni, de convingerile acesteia, de capacitatea de dialog care li se va oferi. Deși numeroase uși li se închid în nas, atunci când acestea rămân deschise, permițând misionarului să-și expună mesajul, oferă avantajul unui contact exclusiv și direct, nemediat, cu potențialul convertit. De obicei martorii lui Iehova umblă totdeauna doi câte doi în vizitele lor pe la casele oamenilor, caută un punct comun de dialog, ceva care ar putea să atragă atenția omului, așa încât să înceapă o discuție cu ei. Astfel, pornesc de la teme de interes general, care sunt de o actualitate permanentă și pot stârni interesul omului neprevenit, care atunci când se implică, bine intenționat, în discuție, nu cunoaște nici metodologia de lucru, nici scopul martorilor lui Iehova.

Discuția cu aceștia pornește de obicei de la probleme de credință sau de la neorânduiala socială și de la cei responsabili pentru ea, de la durerea umană, de la întrebarea dacă vor veni și timpuri mai bune, dacă există soluții la suferințele actuale omenirii. Adeseori poate fi o discuție cu tematică religioasă care pornește de la unele nedumeriri legate de sfintele icoane, de cinstirea sfinților, cinstirea crucii, botezul pruncilor, de la întrebarea dacă înrolarea în armată este conformă cu voia lui Dumnezeu, dacă știm faptul că Dumnezeu are un nume unic sau care este numele lui Dumnezeu. Pregătirea lor este cu o mulțime de pasaje din Sfânta Scriptură scoase din contextul lor teologic și pe care le manipulează doar pentru a reuși cumva să își impresioneze interlocutorul. Această „impresionare" este cu atât mai puternică, cu cât victima vizată nu cunoaște îndeajuns credința ortodoxă, nu a studiat în profunzime și nu cunoaște suficient Sfânta Scriptură, nefiind astfel în măsură să le răspundă sau să combată pozițiile lor împotriva Scripturii.

Dacă omul bine intenționat se entuziasmează și este de acord să îi primească din nou în vizită, ignorând cât de bine structurate sunt practicile lor prozelitiste, a început deja, fără să conștientizeze, procedura de convertire și de aderare la structurile mișcării. Pe lângă acestea martorii lui Iehova, cu cât mai mult se implică în lucrarea „de la ușă la ușă", cu cât mai multe ore pune la dispoziție în distribuirea publicației societății „Turnul de Veghe", iar cu atât face mai multe eforturi să convertească o persoană, cu atât mai mult crede, potrivit modului în care l-a educat organizația, că își arată devotamentul sincer față de „adorarea curată" a lui Iehova și față de mișcare.[33]

33 Protopresbiterul Vasilios A. Gheorgopoulos, lector

În mod general, aceste prime două strategii se adresează de obicei misionarilor aflați în primele grade ale ierarhiei mișcării religioase, a celor care doresc să se afirme în organizație. Însă cei care fac parte din congresele publice și cei care se ocupă de elaborarea manualelor și publicațiilor, au de obicei un loc în vârful organizației.

Congresul sau întrunirea publică este cea mai propice metodă de a intra în contact cu un public relativ numeros într-un interval scurt de timp și cu cheltuieli oarecum reduse. Problema principală a acestui mod de recrutare rămâne convingerea publicului să participe, pentru aceasta fiind utilizate afișele, foile volante, invitațiile personale, fie se anunță dezbaterea publică a unor subiecte atractive, cum ar fi viața după moarte, reîncarnarea, subiecte ce țin de science-fiction etc. De asemenea, mediatizarea prezenței unui personaj charismatic sau exotic, a unui guru oriental sau taumaturg constituie o tehnică spectaculoasă de a atrage publicul. Desigur, aceasta nu dă întotdeauna rezultate în sensul convertirii în masă, iar sălile pline nu constituie un indiciu al succesului recrutării. Mulți dintre cei prezenți sunt doar oameni curioși ori persoane aflate în căutări spirituale, dar care ulterior nu aderă la gruparea respectivă.[34]

Congresele realizate de martorii lui Iehova adună un număr foarte mare de membri și au loc, de obicei, în locuri importante din orașele respective (Sala Polivalentă, Cinema, stadion). Din acest punct de vedere, ei se asigura că prin numărul mare de participanți vor reuși să convingă și pe alți oameni să participe, din rândul trecătorilor sau a prietenilor și rudelor participanților. Intrarea este de obicei liberă, dar cer donații din partea membrilor pentru buna desfășurare a congresului. Orice congres și oricât de mare ar fi, importanța acestuia se arată prin alegerea unei teme de maximă semnificație.

În privința promovării și recrutării prin intermediul canalelor mass-media, cum ar fi posturi de televiziune, posturi de radio sau publicații locale, Martorii lui Iehova apar doar sporadic în cea locală, cu ocazia unor congrese sau adunări sau în diverse scandaluri, în schimb prin intermediul internetului, li se deschid noi și noi căi de a reuși cumva să pătrundă în intimitatea celui ce caută ceva pe internet sau chiar vizionează filme sau fotografii și au parte de reclame și anunțuri pe care uneori nu și le doresc.

Putem spune, în concluzia acestui subcapitol, că Iehovismul, în general, este forma cea mai evidentă a sectei ca expresie comercială, statistică, care nu are nicio legătură cu religia creștină. Deși se propune ca fiind o teocrație, în mod paradoxal, este de fapt expresia dorinței pur umane de putere, de manipulare, de presiune psihică asupra comportamentului uman, un fel de atentat la demnitatea și libertatea umană, la persoană și la nevoile sale spirituale.[35]

al Facultăţii de Teologie a Universităţii din Tesalonic, în publicaţia *Orthódoxos Týpos*, 11 mai 2012, nr. 1926, p. 3.

34 Lect. dr. Constantin-Iulian Damian, *Noile Mişcări Religioase – suport de curs* , 2012, p. 61.

35 Pr. Dr. Gheorghe Petraru, *op. cit.*, p. 210.

Bibliografie

- *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.
- *Noul Testament cu psalmii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

Dicționare

1. Braniște, Pr. Prof. Ene, Braniște, Prof. Ecaterina, *Dicționar de cunoștințe religioase,* Editura Andreiana, Sibiu, 2010.
2. *Dicționarul Religiilor*, inițiat de Alfred Bertholet în colaborare cu Hans von Campenhausen, Ediție în lb. rom. De Gabriel Decuble, după a patra ediție, revăzută și adăugită de Kurt Goldammer, în colaborare cu Johannes Laube și Udo Tworuschka, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 1995.
3. Oprea, Ioan, Pamfil, Carmen-Gabriela, Radu, Rodica, Zăstroiu, Victoria, *Noul Dicționar universal al limbii române,* Editura Litera Internațional, București, 2006.
4. Stănciulescu, Alexandru (coord.), *Mic Dicționar Enciclopedic,* Editura Univers Enciclopedic, București, 2005.
5. *The Harpercollins Dictionary of Religion*, general editor Jonathan Z. Smith, associate editor William Scott Green, Editura HarperSanFrancisco, San Francisco.
6. *The Oxford Dictionary of World Religions*, Edited by John Bowker, Oxford University Press, 1997.

Lucrări

1. **** Cartea lui Mormon – un alt testament al lui Isus Hristos,* Editura Intellectual Reserve, Germania, 2004.
2. **** Ce ne învață în realitate Biblia?,* Editura Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2005.
3. **** Principiile Evangheliei*, publicată de către Biserica lui Iisus Hristos ai Sfinților din Zilele din Urmă, Salt Lake City, Utah, 1982.
4. **** Statutul pentru organizarea și funcționarea Organizației Religioase Martorii lui Iehova*.
5. Achimescu, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002.
6. Bria, Ion, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a mărturisirii creștine astăzi,* Editura Athena, București. 1996.
7. *Calendar creștin ortodox 2017,* editura Doxologia, Iași 2016.
8. Ciprian Marius, Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase,* Editura Lumen, Iași, 2009.
9. Coney, Judith, *Sahaja Yoga: Socialiazing Processes in a South Asian New Religious Movement*, Editura Curzon, Richmond, 1999.

10. Constantinescu, Șerban, *Năzbâtii teologice sau Falsa mărturie a așa-zișilor martori ai lui Iehova,* Editura Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, 1990.

11. Cooper, Paulette, *The scandal of Scientology*, Editura Tower Book, New York, 1971.

12. Damian, Constantin-Iulian, *Convertirea în contextul noilor mișcări religioase,* Editura Astra Museum, 2014.

13. Damian, Lect. dr. Constantin-Iulian, *Noile mișcări religioase* – suport de curs, Iași, 2012.

14. David, Diac. P. I., *Călăuză creștină. Sectologie*, Editura Episcopiei Argeșului, Curtea de Argeș, 1994.

15. David, P. I., *Sectologie sau apărarea dreptei credințe,* Editura Sfintei Arhiepiscopii a Tomisului, Constanța, 1998.

16. Delumeau, Jean, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.

17. Diac. P. I. David, *Invazia sectelor*, Editura „Crist-1", București, 1997, p. 360.

18. Dumea, Pr. Claudiu, *Religii, Biserici, secte privite din perspectivă catolică,* Editura Sapientia, Iași, 2002.

19. Eliade, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Editura Humanitas, București, 1997.

20. Erbiceanu, Constantin, *Istoria Mitropoliei Moldovei și a Sucevei și a Catedralei Mitropolitane din Iași,* Tipografia Cărților, București, 1888.

21. Felmy, K. Ch., *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane,* introducere și

22. 8-8008, Editura Bridge Publications, Los Angeles, California, 2002.

23. Hubbard, Ron L., *Dianetica. Știința Modernă a Sănătății Mintale,* Editura Excalibur, București, 2009.

24. Jurcan, Emil, *Maestrul oriental și duhovnicul creștin*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.

25. Lewis, James R., *Cults – A Reference Handbook*, Editura ABC-CLIO, Santa Barbara, California, 1998.

26. Lewis, James R., *Scientology*, Editura Oxford University Press, New York, SUA, 2009.

27. Malherbe, Michel, *Enciclopedia religiilor*, Editura Nemira, 2012.

28. Mureșan, Pr. Lect. Dr. Radu Petre, *Alternative spirituale în România,* Editura Agnos, Sibiu, 2011.

29. Mureșan, Radu Petre, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale față de prozelitismul advent,* Editura Universității, București, 2007.

30. Nistor, Ion, *Istoria Bisericii din Bucovina și a rostului ei național-cultural în viața românilor bucovineni*, Editu-

ra Casa Școalelor, București, 1916.

31. Patapievici, Horia-Roman, *Omul recent: o critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde când ceva se câștigă?”*, Editura Humanitas, București, 2001.

32. Tincq, Henri, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile Lumii,* Editura Humanitas, București, 1996.

33. Turcescu, Lucian, Stan, Lavinia, *Educația Religioasă în România, Studii Comuniste și Post-comuniste,* Editura Oxford University Press, 2007.

34. Vernette, Jean, *Sectele*, Editura Meridiane, București, 1996.

35. Vicovan, Pr. Ion, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Editura Trinitas, Iași, 2002.

36. Vliangoftis, Pr. Arsenie, *Ereziile contemporane, o adevărată amenințare,* Editura Evanghelismos, București, 2006.

37. Vosper, Cyril, *The Mind Benders*, Editura Neville Spearman Limited, Londra, 1971.

38. Wilson, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică,* Editura Trei, București, 2000.

39. Wright, Lawrence, *Going Clear: Scientology, Hollywood, and the Prison of Belief*, Editura Vintage; 1St Edition, Londra, 2013.

40. Würtz, Bruno, *Doctrinele principalelor secte ale creștinismului contemporan,* Editura Tipografia Universității, Timișoara, 1984.

41. Würtz, Bruno, *New Age. Paradigma holistică sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1994.

42. Gheorgopoulos, Protopresbiterul Vasilios A., lector al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic, în publicația *Orthódoxos Týpos*, 11 mai 2012, nr. 1926.

43. Champion, Françoise, „*Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme*”, în “Religiile Lumii”, Editura Humanitas, București, 1996.

Surse electronice

1. http://antroposofie.ro/150-ani-univers-rudolf-steiner.
2. http://antroposofie.ro/organizare/istoric.
3. http://episcopiahusilor.ro/episcopia.
4. http://epr.ro/protopopiate.
5. http://fundatiareginamaria.ro/despre-noi/fondatori.
6. http://iasifun.ziaruldeiasi.ro/premiera-documentarului-hi-im-mormon-la-ateneul-tatarasi/24919.
7. http://miscareanewage.blogspot.ro.
8. http://miscareanewage.blogspot.ro/2017/05/calendar-evenimente-mai-2017.html.
9. http://www.ziaruldeiasi.ro/local/iasi/adeptii-religiei-baha-i-asediaza-din-nou-orasul~nif92.

10. https://en.wikipedia.org/wiki/Mitt_Romney.

11. /MissionaryHandbook2006Navigate.pdf.

12. https://www.umblat.ro/evenimente-in/bacau/conferinte/bacau-conferinta-publica-kabala-stiinta-creatiei-135047#/.

13. https://www.umblat.ro/evenimente-in/iasi/conferinte/constiinta-conferinta-celor-pasionati-de-misterele-mintii-umane-135887#/.

14. https://www.umblat.ro/evenimente-in/neamt/conferinte/conferinta-traditie-135901#/.

15. www.waldorf-iasi.ro

Cititorul este invitat să utilizeze următoarele pagini albe pentru note personale.

Nota redacției asupra publicației: propietatea intelectuală și corectitudinea informațiilor prezentate aparțin autorilor.



Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

ISSN 2668-5140

BULETIN DIDACTIC ORTODOX



Un proiect destinat cadrelor didactice din învățământul preuniversitar din județele Iași, Suceava, Neamț, Botoșani, Bacău, Vaslui. Proiect inițiat în anul 2019 de către Mihai Gabriel CAPȘA, Cosmin-Constantin SAVA, Marius-Dorin ONU, Daniel CHINDEA.

www.buletinortodox.ro
contact@buletinortodox.ro
0745.766.288